مايكل كاريذرس

لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟

الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها

ترجمة شوقي جلال



لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟

الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها

تأليف

مايكل كاريذرس

ترجمة

شوقي جلال



لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟

مايكل كاريذرس

Why Humans Have Cultures

Michael Carrithers

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: يوسف غازي

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢٠٦ ٥

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٩٢.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٩٨.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

سنوات العُمر وحصاد الهشيم

نشأتُ في أحضان الحركة الوطنية لاستقلال ونهضة مصر، التي استعانَت بالكفاح المُسلَّح حينًا، واستطاعَت على مدى قرن من الزمان وحتى منتصف العشرين أن تُعيد لمصر وعيَها بذاتها بعد غيابٍ امتدَّ قرونًا بفعل قوى الكولونيالية والإمبريالية، ابتداءً من الفُرس ومرورًا بالرومان والعرب والمماليك والأتراك.

ومع انتصاف القرن العشرين شَهِدت مصر تحوُّلًا سياسيًّا قسريًّا يحمل ظاهريًّا بعض شعارات الحركة الوطنية، وإن أنكَرها واستنكرها في الممارسة العملية، بدلًا من أن يكون امتدادًا لإيجابياتها بشأن الديمقراطية ونظام حكم المؤسَّسات والفصل بين السُّلطات، وتَرسَّخ مَطلب الحريات وحقوق وواجب الإنسان المصري العام في المشاركة المُنظَّمة مؤسَّسيًّا لإدارة شئون مجتمعه وبناء مستقبله.

البداية لي مع عام ١٩٣١ ... مصر في وعيِ جيلي إرادةٌ وعزم صادقان على النهوض، التحرُّر من الاستعمار، العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر والفساد والحفاء، التحديث الاجتماعي واللحاق بالحداثة الأوروبية فنًّا وأدبًا وعلمًا وإنجازاتٍ مادية (تكنولوجيا) ... ومصر قوةٌ إنتاجية واعدة، يحفظها حُلمٌ مُؤسَّس على تاريخٍ حضاري سالف وواقعٍ واعد، وإن ضاقت ساحته بصراع المتناقضات، ورؤًى مُبشِّرة في المستقبل الذي يليق بمكانة مصر ... مصر فجرُ الضميرِ والمجدِ الحضاري التليد.

نشأتُ في واقع حضاري ثوري أسهَم في تأسيسه نِضالُ أجيالٍ ثلاثة قبل جيلي، استيقظَت بدايةً على ضوء مدافع الغرب، وأفاقَت وتململَت تدعو وتُحفِّز، تُبشِّر وتُنذِر، واستهلَّت مشروع التحديث إلى أن خطت أول الطريق في عهد «محمد علي» الذي أشرت في كتبي إلى أنه كان مُناسَبةً لا سببًا ... ومن هنا مصر ثقافة جديدة ... مصر الوطن والمواطَنة

تستوعب الموروث بعقل نقدي جديد ... ثقافة الوعي بالذاتية التاريخية بعد جهود متوالية من الغُزاة على مدى أكثر من ألفَي عام لطمسِ هذه الذاتية والانسلاخ عنها ... استعادت مصر اسمها وتاريخها على يدَي الأزهريِّ رفاعة الطهطاوي، واستعادت ذاتيتَها الوطنية على أيدي فلَّاحي مصر العسكريين أحمد عرابي ورفاقه.

تربَّيت مثلما تَربَّى جيلي على قِيم الحُرية والتحرير والتغيير ... ثقافة التسامح مع المذاهب الفكرية والعقائد الدينية ... كتُب مَن كتَب «لماذا أنا مُلحِد؟» مثل أدهم، أو «لماذا أنا مسلم؟» مثل عبد المتعال الصعيدي. وانتقدهما مَن انتقدهما دون أن يُفسِد النقدُ للودِّ قضيةً ... وكانت مصر قِبلة المُتعطِّشين إلى الحداثة من المُثقَّفين العرب ... ولم يكن الجوار بعدُ ناهضًا ولا مناهِضًا أو مُزاحِمًا ... مصر هي الكلمة، ومصر هي الفعل.

وشَهِدَت مصرُ التي عشتُها وملأَت عليَّ وجداني وعقلي الكثيرَ من أعلام الفكر والأدب والعلوم والفنون والرياضة ... كانوا النجوم الهادية، مثل مشرفة الذي ذاع عنه باعتزازٍ مصري أنه نظير آينشتاين، والشيخ علي عبد الرازق، والشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وطه حسين، وسلامة موسى، ومختار النحات العظيم، ورءوف صروف، وشبلي شميل، وجورجي زيدان، وروز اليوسف، وهدى شعراوي، ومي، وسيد درويش، وداود حسني، ومحمد عبد الوهاب، وأم كلثوم ... ولمعت أسماءُ رياضيين دوليين في السباحة وكرة القدم والشيش ... هؤلاء وغيرهم نجومٌ سواطعُ تَهدينا إلى الطريق، وتُحفِّزنا للاقتداء بهم باسم مصر ومن أجل مصر.

وتعلَّمتُ في مدرسة ثانوية خيرية؛ أي للفقراء، ولكن استمعت فيها لأول مرة إلى فاجنر معزوفًا على شاشة مسرح المدرسة، وتربَّيت كما تربَّى أقراني على كتبٍ مثل «تاريخ الأديان في العالم» دون حساسية أو انحياز، ومجلات ثقافية مثل: «مجلتي»، و«الرسالة»، و«الثقافة»، و«الكتاب»، و«الكاتب»، و«المقتطف»، و«الفصول» ... ولن أنسى مجلةً تنويرية أسبوعية ساخرة هي «البعكوكة»، الواسعة الانتشار، وإحدى شخصياتها الأسبوعية الناقدة «الشيخ بعجر» الذي نقرأ على لسانه نقدًا ساخرًا للمتنطِّعين باسم الدين.

وشاهدَت مصر الغنية بالمتاحف العلمية نهضةً مُواكِبة من المدارس الفكرية والعلمية، فجاءت نشأةُ جامعة القاهرة ببعضِ الجهد النضالي والتحدي ضد الاستعمار، وضمَّت الجامعة أسماء أعلام أسهموا بجهدٍ مُتميِّز وتاريخي: شفيق غربال، وإبراهيم حسن، وأحمد أمين، في الأدب والتراث، ويوسف مراد مُؤسِّس مدرسة علم النفس التكاملي، ومصطفى زيور مُؤسِّس مدرسة علم النفس التحليلي، وعبد العزيز القوصي في علم النفس التربوي ... وغيرهم وغيرهم في العلوم والفنون والآداب.

ونشطت في مصر حركةُ الترجمة العلمية المرتبطة بالهدف القومي واستيعاب علوم وفكر العصر، وتوظيف ذلك لبناء مصر الجديدة، وإذا كانت جهود الترجمة في العصر الحديث بدأت على يدَي رفاعة الطهطاوي ومدرسة الألسن، فحَريٌّ أن نَذكر بقدرٍ كبير من الزهو لجنةَ التأليف والترجمة والنشر التي رأسها أحمد أمين، وقدَّمت ثروةً من الإنجازات البالغة الأهمية بمقاييس العصر، وكانت نموذجًا احتذَته مجتمعاتٌ عربية أخرى. وكم شعرتُ بالفَخَار عند زيارتي للجنة التأليف والترجمة والنشر في الرباط بالمغرب، وقال لي رئيسها إننا هنا نقتدي بمصر.

تحدَّدَ طموحي، مثل أقراني وأبناء جيلي، في النضال من أجل مصر الحُرة ... الواعية في اعتزاز بتاريخها ... الجادة في سعيها لبناء مجدها الحضاري العصري، اعتمادًا على سواعد وعقول أبنائها، والعمل على إنتاج وجودها الحديث المادي والفكري إبداعًا ذاتيًّا، وانتماءً نقديًّا إلى العالم المتقدِّم ... وكان طموحي أن أكون مثل مَن أُشرِبَت نفسي بعِلمهم وثقافتهم وقِيمهم، وأن أُسهِم إيجابيًّا في بناء مصر الحُرة/المستقلة/المنتِجة ...

وسعيتُ على الرغم من تعدُّد السُّبل إلى أن أكون إيجابيًّا في جهدي لذلك بمداوَمة الفكر والتفكير دون قيود غير العقل الناقد، والاطِّلاع على كل جديد من غير انحياز أو عُقَد، وأن أُتابِع فكر وجهود الساعين إلى ذلك من خلال التنظيمات والأحزاب ... واستطعتُ الانتصار على قيود ومحاذير الفقر بالاعتماد على نفسي، ولكن العَقَبة الأخطر في الطريق هي سنوات الاعتقال السياسي المُتقطِّعة على فتراتٍ دونَ محاكَمة، وبلغ مجموعها اثنتَي عشرة سنةً بدأت عام ١٩٤٨م، وحتى نهايتها ١٩٦٥م. وحاوَلت أن أنتصر على قسوة وآلام التعذيب في السجون والمعتقلات، من السجن الحربي إلى ليمان أبي زعبل؛ حيث كُنَّا نعيش حُفاة الأقدام، شِبه عُراة الأبدان، نَشقى في عمل تكسير الزلط تحت وَطْأة الشمس الحارقة، والسِّياط اللاهبة، والسِّباب المُقذِعة، والشتائم المُهينة الجارحة، ولم أتخلَّ عن طموحي وجهدي من أجل مصر ... مصر العقل الجديد.

وبدأتُ الكتابةَ أول الأمر وأنا طالب بالجامعة، في سلسلة «كتابي» التي يُصدِرها حلمي مراد ... وأول موضوع كتبته عام ١٩٥٣م بعنوان «مُذكِّرات الولد الشقي»، وهو تلخيص لمذكرات تشارلز داروين. ولكنني لم أرَه بسبب الاعتقال.

ولكي أتجنَّب خيوطَ المنع والحظر رأيت أن أتكلَّم بلسانِ غيري، مع إضافة رأيي في مُقدِّمة وهوامش؛ ومن هنا اتَّخذتُ الترجمة وسيلةً لكي أبدأ مشروعي «تغيير العقل المصري العربي»، وصدَر لي عام ١٩٥٧م عن دار النديم كتابان هما: «السَّفَر بين الكواكب»، وهو

أول كتاب علمي مترجم عن علوم ورحلات الفضاء، صدَر بمناسبة إطلاق الكلبة لايكا إلى الفضاء. والكتاب الثاني «بافلوف، حياته وأعماله»، وهو أيضًا أول كتاب علمي مترجم عن هذا العالِم الروسي الفَذِّ الذي كنت أعتزم أن أرصد له جهدي في دراستي الجامعية العليا. ثم انقطعتُ عن الكتابة والترجمة ثانيةً سنواتٍ سبعًا بسبب الاعتقالات السياسية، وعلى الرغم من كل ما عانيتُه في المعتقلات تطوَّعتُ — وأنا المستقل سياسيًّا غير المنخرط في أي تنظيم — بعد هزيمة ١٩٦٧م، لكي أحملَ السلاح دفاعًا عن بلدي مصر، ولكن جهات الأمن السياسي استدعَتني وحذَّرتني وطالَبتني صراحة: «انت لأ … تقعد في البيت.»

وواصلتُ جهدي في التحدُّث بلسان الآخرين، وقدَّمت ترجمةً لرواية «المسيح يُصلَب من جديد» تأليف نيقوس كازانتزاكيس، الذي عشقتُ كتاباته وشعرت بنوع من التماهي معه. وتوالت الترجمات التي لا يَعنيني كَمِّيتها التي تجاوَزت الستين، ولكن يَعنيني أنها مختاراتي من بين قراءاتي، وملتزمة جميعها بمشروعي من الانتقال إلى العقل العلمي، والتحوُّل عن ثقافة الكلمة إلى ثقافة الفعل.

وبدأتُ التأليف في تكاملٍ مع مشروع الترجمة، وصدر لي أول كتاب عام ١٩٩٠م بعنوان «نهاية الماركسية!» وهدفي منه نقد الثقافة العربية في التعامُل النصي الأرثوذكسي مع الفكر العالمي، متخذًا الحديثَ المتواتر عن سقوط الماركسية مثالًا، مع فصل بعنوان «هل سقطت الليبرالية؟» وأتبعتُ هذا بكتابٍ عنوانه «التراث والتاريخ»، وهو رؤيةٌ نقدية لأخطاء ثقافية شائعة في حياتنا، وحاكمة لنا، عن العقيدة والموروث الثقافي وفهم التاريخ.

وصدر كتابي الثالث بعنوان «العقل الأمريكي يُفكِّر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات»، وهو دراسة أكاديمية تُعطي بانوراما لتطوُّر العقل الأمريكي السائد على مدى ١٦٠ عامًا، ابتداءً من الآباء المُؤسِّسين لتصحيح صورة أمريكا المُدَّعاة في حياتنا، ومجابَهة الحقيقة، وأُؤكِّد فيه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع العملي نشأةً وتطوُّرًا، وأن الفكر هو مُنتَج الفعل الاجتماعي في تطوُّر جدلي مُطَّرد، مستشهِدًا بتطوُّر الفكر/الفعل الأمريكي في مجالات الفلسفة/العلم/الآداب والفنون، مُوثِّقًا ذلك بنصوصٍ لأئمة الفِكر الأمريكيِّين.

وبلغ مجموع مُؤلَّفاتي أربعة عشر عنوانًا، آخِرها «الشك الخلَّاق في حوار مع السلف»، وأعكف منذ سنوات على إصدار دراسة عن انتحار الحضارات … كيف سقطت بفعل أبنائها وأوَّلُهم رجالُ الدين، حين تكون لهم السُّلطةُ دونَ العقل؛ أي لأسباب داخلية أولًا وليست خارجيةً فقط. وذلك في ضوء ما نشاهده اليومَ من جماعات تُدمِّر وتنتحر وتَنحر مَن حولها باسم إحياء حضارة تفكَّكت وسقطت وتأخَّر تأبينها قرونًا.

قضايانا المُلِحَّة عديدة ومتكاملة، ومن هذه القضايا التي عرضتها في كتبي:

(١) إعادة بناء الإنسان المصري الذي تعمَّد الغُزاة والحُكَّام المُستبدُّون انسلاخَه عن تاريخه وعن هُوِيته؛ ولذلك لا تتوفَّر نظريةٌ جدلية متكاملة لتاريخ مصر منذ القِدم، وقد حاوَلها صبحي وحيدة، والدكتور حسين فوزي سندباد مصري، ومحمد العزب. وتلزم الإجابة على سؤال: ماذا أصاب الإنسان المصري على مدى التاريخ حتى أصبح على هذه الحال من السلبية واللامبالاة؟ حتى لا نُردِّد ما قاله المقريزي وغيره: «قال الرخاء أنا ذاهب إلى مصر، فقال الذلُّ وأنا معك».

ثم إننا نعيش الآن في عصر أو حضارة الإنسان العام المشارِك إيجابيًّا، عن علمٍ وقدرةٍ، في إدارة شئون أُمَّته مع مسئوليته عن الإنسان والبيئة في العالم. ويتناقص هذا مع الظروف التاريخية وحياة الاستبداد والقهر التي صاغت الإنسان المصري، وباتت موروثًا اجتماعيًّا وثقافةً نافذة.

وحَرِي أن نتخلَّى عن الالتزام بإنجاز ما أُسمِّيه المعادلة المستحيلة؛ ألَا وهي نزعة المواءمة أو الجمع بين حضارة العلم والتكنولوجيا والعقل العلمي النقدي، وبين الموروث الثقافي المُتحجِّر الذي انتهى عصره. وإن أوَّل مَعالم الطريق إلى النهضة الحضارية إنما يتجلَّى بدايةً في سقوطِ هَيبة السلف والفكر السلفي وعبادة السلف في أذهان العامة، ومن ثَم إحلال ثقافة التغيير والتطوير باعتماد العقل العلمي النقدي؛ لذلك نُؤكِّد دائمًا أن لا نهضة لمصر إلا بنهضة الفلاح المصري في قُرى ونجوع الشمال والجنوب، هذا الفلاح هو مصر، الذي ظلَّ يحمل على فَودَيْه رسمًا نزعم سخريةً أنه عصفور … وهو حورس الحامي.

(٢) اتساقًا مع هذا نحن بحاجة إلى دِراسة العلاقة العكسية بين الاستبداد والإبداع … الاستبدادُ يصنع روبوتًا فضيلتُه الطاعةُ دون حق السؤال، والحريةُ هي صانعة الإنسان … الحرية كما يقول فيلسوف العلم دانييل دنيت هي القوة الحافزة للتطوُّر الخلَّاق للحياة منذ نشأتها حتى بلغت مرحليًّا أعلى صورها في صورة الجهاز العصبي للإنسان.

(٣) المُثقَّفون المصريون مسئولون أولًا وأساسًا عن واقع حال مصر الراهن؛ إذ بدأ المُثقَّف الحديث مُوظَّفًا تابعًا للسُّلطة الحاكمة وقد نشأ وتربَّى على ثقافة الطاعة، بينما المُثقَّف المستنير هو مَن يحافظ على مسافة نقدية فاصلة بينه وبين ذوي السلطان؛ أي سُلطة دينية، أو سياسية، أو عقائدية؛ لكي تتهيَّأ له فرصةُ الرؤى في عقلٍ نقدي يُنير بها الطريق إلى المستقبل.

(٤) سبَق أن ذكرتُ في كتابي «أركيولوجيا العقل العربي» أن التراث الثقافي الذي عاش ممتدًّا في الزمان التاريخي الاجتماعي، وإنْ أخَذ مُسمَّيات دينيةً لاحقة؛ هو التراث الهرمي في مصر … تراث هرمي مُثلَّث المعظمات، لا يزال يُقسِم باسمه المصريون (معظمًا ثلاثًا)، ويحمل هذا التراث صفات وخصائص البيئة والذهنية المصرية، وأراه تراث تحوت أو توت رب الحكمة والقلم في الديانة المصرية، وإن حمل حينًا اسمًا إغريقيًّا … وأرى أن هذا التراثَ هو الحاكمُ للثقافة الشعبية السائدة التي امتدَّت مع حالة الركود الاجتماعي قرونًا. وهذه الثقافة التي تصوغ ذهنيةَ المصري هي التي تُجهِض إرادة وفعالية الإنسان لحساب قوة مفارقة، لها القدسية والفعالية.

ويستلزم هذا تحوُّلًا حقيقيًّا وموضوعيًّا من ثقافة الكلمة والثبات إلى ثقافة الفعل والتغيير … من ثقافة اللسان إلى ثقافة اليد والأداة. وهذا هو ما سينقُلنا طبيعيًّا إلى ثقافة التناقض والحركة كشرط وجودي … الحركة مع التناقض … الفعالية بين «النحن والآخر» … الانتقال من ثقافة الإقصاء المُفضِية إلى الانشقاق والانقسام — دائِنا التاريخي — إلى ثقافة التناقض أو تلازم النقيضَين … إذ إن ثقافة الحركة الفكرية والمادية في جدل مشترك مطَّرد، لا تنشأ ولا تكون إلا بين نقيضَين «نحن والآخر»، ووجود كلِّ طرَفٍ رهْنُ وجودِ الآخر … ولهذا نشأ الحوار الذي هو صراع في إطار الوحدة، أو حركة في إطار التناقض … إن الصورة لا تكتمل ولا نفهمها إلا في دلالاتها الحركية؛ أي وجود النقيضَين، وإلا بدَت مواتًا … وهل الحياة إلا حركة بين نقائض؟!

ويكتمل ما سبَق بالحديث عمَّا اصطلحنا على تسميته أزمة الترجمة في العالم العربي. وسبَق أن تناولتُ هذا تفصيلًا في ضوءِ إحصاءاتٍ ذاتِ دلالة، سواء في كتابي «الترجمة في العالم العربي» أو في تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة ٢٠٠٣م. وتُؤكِّد الدراسة أن الترجمة مُتدنِّية أشد التدني، وطالَبنا — كما سبَق أنْ طالَب عميد الأدب العربي طه حسين — بإنشاء مُؤسَّسة عربية للترجمة. ولكن على الرغم من محاوَلات الإنقاذ وسَتر العورة وإنشاء مراكز ترجمة في عدد من البلاد العربية، مع رصدِ أموالٍ ضخمة في بلدان الخليج، فإنها تُؤكِّد جميعًا تشتُّتَ الجهود دونَ هدف استراتيجي جامع واضح مشترك.

وهذا ما أكَّده أيضًا التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية؛ إذ أوضَح تقريرُ عام ٢٠٠٧م أن المُناخ السياسي المُتَّسم بالاستبداد والقهر وغياب الحريات أدَّى إلى انتعاش الظلامية والفكر الأصولي السلفي المتطرِّف. وأشار إلى أن هذا المُناخ هو المسئول عن انصراف الإنسان العربي عن ثقافة تحصيل العلم، وعن الاهتمام بالقراءة وبالبحث.

والرأي عندي أن واقع حال الترجمة، بعيدًا عن الشكليات والأرقام الصمَّاء، ليس أزمة، بل هو موقف ثقافي اجتماعي من المعرفة والإبداع والتجديد قرين الفعالية المجتمعية لإنتاج الوجود الذاتي. ولا يستقيم الحديث عن الترجمة دونَ الحديث عن الفعل الإبداعي المجتمعي والفضول المعرفي ... الفعل والفكر الاجتماعيان في اقترانٍ جدلي تطوُّري ... وهذا غير وارد في ثقافتنا؛ ثقافةِ الإقصاء والاكتفاء الذاتي بالموروث ... ولا يستقيم كذلك دونَ الحديث عن الإنسان، وتغيير الواقع بإرادة ذاتية، وبالانخراط كقوة فاعلة إيجابيًّا في الفعل والفكر العالميَّين؛ أي الانخراط في الحداثة انخراطًا إبداعيًّا ذاتيًّا تكامليًّا في تطوُّر مرحلي ... أعني الوحدة مع الصراع في العالَم الحديث؛ فهذا شرط التغيير الجذري الحضاري نحو واقع مصري يُبدعه الإنسان المصري.

والآن وقد تجاوزتُ التسعين من العمر أنظر إلى الحياة نظرةَ مُودِّع، أراني أفتقد مصر التي كانت في خاطري، وأرى أن مصر على مستوى الإنسان العام تغوص على نحو غير مسبوق في وحل اللامعقول الموروث، مصر لم تَعُد مجتمعًا، بل أصبحت تجمُّعًا سكنيًّا، وقد أُضيفُ ما أضافه لي الصديقُ الأجلُّ أنور عبد الملك، وهو أنها باتت تجمُّعًا سكنيًّا لغرائزَ مُنفلِتة ... أفتقد مصرَ الحلم الحافز، مصر الوعي الموحد تاريخيًّا، مصر الوطن والمواطَنة، مصر الواقع المشحون بإرادة الفعل والفكر والحركة الجماعية ... مصر المستقبل ... أفتقد كل هذا ولا أرى غير فرط العمر والركض وراء السراب.

ولكن تحت الرماد جذوة نار قد تتأجَّج ويشتد لهيبها ... ومن بين رُكام الفوضى ينبثق الأمل ... هكذا علَّمنا التاريخ ... ومياه النيل لا ترتَدُّ أبدًا إلى وراء.

شوقي جلال

مقدمة المترجم

تنوع ثقافي ووحدة إنسانية

«وامتد بين الإنسان والطبيعة حجاب الثقافة»

م. كاريذرس

ما أحوجنا إلى أن نفهم أنفسنا، أن نتأمل حياتنا، وأن نعرف، عن وعيٍ نقديٍّ وبصيرة علمية، سبيلنا إلى النهوض وتطوير حياتنا، والارتقاء بها. والشرط الأول لهذا كله أن ندرك معنى المجتمع، من حيث هو بنية قائمةٌ على التكافل والتفاعل والتضامن المشترك أو المتبادل. لعل أخطر مشكلاتنا أننا نعيش وقد استقرَّ في وعينا الباطن، دون ظاهر القول، أننا تجمعٌ بشريٌّ ... لا مجتمع، أفراد ... لا بنية مترابطة. كلٌّ يرسم مصيره ومستقبله ... لا مصير المجتمع ومستقبله. وكلٌّ يتحدث عن الثقافة وعن الذاتية الثقافية حديثًا غائمًا معمًّى، دون أن نملك وعيًا علميًّا بمعنى الثقافة الاجتماعية وضرورتها وأسس نشأتها وتطورها وتوارثها. ثم بعد هذا، وعلى الرغم منه، كل يُباهي بثقافةٍ مجهولةٍ له تأريخًا وتأصيلًا وحركة اجتماعية، ومنطلقُه نزعة محورية عصبوية دون أن يدرك، أو دون أن ندرك، ومن ثم نقبل تنوع الثقافات، بوصفها ضرورة اجتماعية تاريخية، أساسًا للتسامح، وتعزيزًا لدينامية التطور الاجتماعي، وضمانًا للنهوض، وأن ارتقاء حياة الإنسانية في شتى المجتمعات، وعلى مدى التاريخ، رهن تنوع الثقافات وتفاعلها. وتباين الرؤى، واختلاف الآراء، وتوافر آلية اجتماعية تكفل التفاعل الإيجابي الحر.

ويأتي هذا الكتاب ضرورةً ثقافية؛ لأنه يُحفزنا إلى طرح تساؤلات تنفث في الفكر النقدي نبض حياة، وتنزع عن العقل الراكد غمامة طال أمدها … إنه يحفزنا إلى أن نتأمل حياتنا، أن نفهمها، وأن نسأل، كما يقول الكتاب، ليس «من أنا» …؟ بل من نحن في علاقتنا الاجتماعية في الحاضر وفي التاريخ؟ ولماذا تفكَّكت أواصر روابطنا الاجتماعية؟ ثم كيف نترابط معًا …؟ وأن نسأل أولًا: «ما الذي حدث في تاريخنا الاجتماعي؛ فأصبحنا على ما نحن عليه من وضاعة حالٍ، وقناعة بماضي الأجيال البعيدة؟» ثم نعقب على هذا، وبناء عليه، بسؤال: «ما الذي ينبغي عمله ونعقد عليه العزم؟» … وهكذا نبدأ المسيرة ونحن، كما يُقال، على نورٍ من أمرنا.

نحن نعيش حياتنا اطرادًا قدريًّا عفويًّا، وفكرنا أو ثقافتنا معلبات تاريخ. الذات عندنا جوهر ثابت اكتمل مرة وإلى الأبد، لا يتغير مع الزمان. وآحاد البشر شأنهم، شأن وحدات الأرابيسك، تكرار نمطيٌّ وعدديٌّ. والامتداد الزماني لا يعني أولًا وأساسًا فعلًا إنسانيًّا نشطًا وتغييرًا متصلًا … مجتمع الأمس مثل مجتمع اليوم، ومجتمع الآخر نريده مثل مجتمع الأنا ثقافةً اجتماعية وسلوكًا، أو هكذا نرى قدره المرسوم، وإن اختلف زعمنا أنه ضلَّ السبيل … الجميع سواء، وما يصدق على هذا يصدق على ذاك. ولا مجال للتنوع، ومن ثم لا مجال للحوار مع الآخر، ولا مجال للتسامح مع مخالف في الرأي. ولا نسعى إلى فهم أسباب الاختلاف، أو السبيل إلى الوحدة مع التباين والتنوع والاختلاف … وسبب هذا الخطأ — أو قل هذه الخطيئة — أننا نظن أن الحقيقة واحدة مطلقة في الزمان وفي المكان. فهكذا تُعلمنا ثقافتُنا المعيشةُ، مثلما تعلمنا أن الحقيقة مصدرها خارج الذات، وأنها يقينٌ مطلق، وليست وليدة فعل وتفاعل وحوار بين الذوات المشتركة وتفاعلهم مع الواقع ومع أنفسهم … ونغفل أن تعدد الواقع وتغير الزمان يعنيان تعدد الحوار، وتغير مضمون هذا الحوار على مستوى المجتمعات زمانًا ومكانًا.

وأحرى بنا أن نتأمل حياتنا … لا أن نتأملها باعتبارها تجليًا إعجازيًّا، ولكن باعتبارها فعالية الإنسان/المجتمع في التاريخ لتغيير الواقع، أو أن هذه الفعالية هي عين التاريخ الذي هو أيضًا رهن شروط وجودية. وأحرى بنا أن نتأمل حياتنا الاجتماعية، باعتبارها حدثًا زمانيًّا مكانيًّا، له سيرورته وصيرورته، لنستكشف ذواتنا الجمعية أو الاجتماعية، لا الفردية في تنوعها … فنعيها بعقلانية، ونعي حركتها المستقبلية بإرادتنا … حركة قوامها وركيزتها حوار علمي سمْح بين ثقافات الشعوب، وحوار عقلاني إراديٌّ بين الإنسان/المجتمع وبين الطبيعة … حوار هو التفاعل الحي أو الحيوي، هو إرادة الإنسان/المجتمع مجسدة في فعالية واقعية وتفاعلية اجتماعية، تصنع التاريخ ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا.

وهذه الفاعلية والتفاعلية التي تنتج المجتمع تتسم بخاصية أولية وأساسية؛ هي قابليتها للتنوع الثري والتعدد الخصب في أنماط الاستجابات، وليس شأنها الاطراد العشوائي النمطي شأن الحيوان ... ولهذا كل إنسان/مجتمع يبني مجتمعه، وينتج ثقافته على النحو الخاص به زمانًا ومكانًا، ويكتسب خصوصيته من إطاره الإيكولوجي ومحيطه العقلي ونهجه في الحوار وفي التعامل ... ومن ثم تتعدد المجتمعات، وتتنوع الثقافات على مدى الزمان في إطار الشروط الوجودية. وبات التنوع والتغير هما في ذاتيهما شرطين وجوديين أساسيين من شروط وجود الحياة الاجتماعية ... هما سمة وضمان الحياة الاجتماعية في اطرادها الدينامي المتجدد المتفاعل، وهما مجلى الإرادة الإنسانية والابتكار والتجديد، ومناط فعالية وارتقاء الفعل والفكر العقلانيين.

إن التماس الوحدة والتجانس والتماثل أبدًا هو التماس لموات الوجود، والتماس لخاصية التحجر والجمود ... الإنسان بطبيعته السوية لديه استعداد وقابلية هائلة للتنوع والتغير في حركةٍ حيَّة دينامية، وهذا هو ما أفضى إلى تباين أشكال الحياة، وأشكال فهم الحياة، وصور التعبير عن الحياة، وسبل الأخذ بالحياة والتعامل معها ... تنوع في النظر إلى الكون والوجود وعناصر الحياة ... ففي التنوع والتعدد والاختلاف حياة الإنسانية وارتقاؤها.

ومع إيماننا بالتعدد والتنوع نؤمن أيضًا بأن هناك ما يجمع بين البشر ... إنها وحدةٌ مع الاختلاف، أو لِنَقُل: التباين في إطار الوحدة ... فالتنوع الثقافي لا يعني التنافر الإنساني المطلق، ولا يعني النفي الوجودي المتبادل، وإنما يعني أنه مع الإيمان بضرورة التعدد والتنوع ضمانًا للحركة، فإن ثمة ضرورة للفهم العقلاني لتأكيد تكامل عنصر أو عامل التكافل الإنساني الأشمل، ووحدة الجوهر الإنساني ... إن التباين ليس عاملَ هدمٍ، بل حافز حركة قائمة على التفاعل في إطار فهم عقلاني ووحدة إنسانية ... ومن ثم يكون ضروريًّا أن ندقق النظر في كيفية ترابط الناس بعضهم ببعض داخل مجتمع ما.

إن فرصة المجتمع للتطور الارتقائي، وكذا فرصة الإنسانية، تكون أكبر كلما زادت درجة التشابك وعمق الترابط المتبادل بين بعضهم والبعض الآخر، في إطار صورة عقلانية مشتركة للمجتمع ... فهذا هو جوهر الانتماء الإيجابي. هنا تتوحد اللغة، أي الفكر، وتتماثل الأهداف، وتتكامل الجهود، وتتعزز الروابط.

الحياة البشرية بطبيعتها متحورة ... تاريخ ... إنها حياةٌ ذات تاريخٍ وطبيعة تفاعلية تحولية دائمًا وأبدًا. هي التجربة الإنسانية القائمة على الفعل/الفكر، وعلى التفاعل الذي

هو جوهر روح المعاشرة الاجتماعية وجذر نشأة الثقافة. فالثقافة منتج اجتماعيٌّ لتكييف فرص ومناخ الفعل والتفاعل الاجتماعيين؛ فتكون الثقافة إطارهما وليست علتهما ... ومن ثم فإن دراسة ثقافة مجتمع ما باعتبارها نتاجًا مجتمعيًّا تاريخيًّا؛ تعني بالضرورة دراسة الفعل الاجتماعي وعلاقات التفاعل داخل المجتمع، ومع مجتمعات خارجية؛ سواء في صورةٍ تبادليةٍ حرة، أو في صورة ما نسميه غزوات أو فتوحات، أو غير ذلك من أسماء؛ وتعني أيضًا استبيان الآثار المتولدة والعلاقات التبادلية الجديدة الناجمة وتحوراتها، وما أفضت إليه الظروف والملابسات الجديدة من ابتكارات الفعل والفكر الاجتماعيين. فالثقافة نهج تعامل تبادلي مشترك، ولا نفهمها إلا في إطار العلاقات المتبادلة عمليًّا وتطبيقيًّا، أي في إطار الاستخدام، أو من حيث هي ثقافةٌ معيشةٌ اجتماعيًّا يُجسدها سلوك ... هكذا يكون وجودها الحي، وما عداها أمر غير واقع، مهما ألحفْنا في الادعاء بها، وألححنا في الدعوة إليها.

وبناء على ما سبق فإن بيئة الإنسان/المجتمع ليست شيئًا خارجيًّا فقط، وليست موضوعًا مستقلًّا فقط، وإنما يُضاف إليها — وجزءٌ منها — الوضع الاجتماعي ذاته وروابطه، ونهج التفاعل داخله، وفكر الإنسان/المجتمع عن هذا كله، وعن الوجود من حوله. ذلك أن رؤية الإنسان/المجتمع إلى العالم، وكذا رفاق كل فرد في العلاقات المتبادلة، وشكل التنظيم الاجتماعي، كل هذا يُشكل جزءًا حيويًّا من هذه البيئة المحيطة والمؤثرة، أي تشكل جانب المحيط العقلي الذي يصدر في إطاره فعل وفكر الإنسان/المجتمع.

وخاصية المرونة لدى الإنسان/المجتمع، تتسق مع قابلية التغير في الطبيعة، وتغير الفعل الإنساني/الاجتماعي. ومن ثم فإن هذا الوضع يستلزم مهارةً وإبداعًا وتجديدًا في الفكر وفي السلوك وفي تقدير نتائج التغير ... أي مهارةً وإبداعًا قرينَ القدرة على التكيف اجتماعيًّا ... التكيف المقترن بروح المعاشرة الاجتماعية، وطبَعي أنه كلما تعززت الروح الاجتماعية بفعل النظام الاجتماعي المواتي، تعززت قدرة المجتمع على التكيف وعلى مرونة التغيير واكتساب الخبرات، عن طريق الذات أو الغير ومواجهة التحديات. ويتجسَّد هذا كله في الفكر والفعل الاجتماعيين المتجددين أبدًا. وهذا عين الذكاء الاجتماعي.

ويُمثل هذا الكتاب مناقشةً علميةً منهجيةً جريئةً وجديدة لأسس الروح الاجتماعية المميزة للمجتمع البشري. ولا يملك القارئ إزاء هذه المناقشة إلا أن يجد نفسه في خضمِّ القضايا والتساؤلات المطروحة. ولن يجد القارئ مناصًا من أن يُناقش نفسه ويتساءل، وينقد واقعًا يُحيط به، وتاريخًا ثقافيًّا اغتذى عليه يظنه حقيقة مبرأة من الغرض، وثقافة حاصرت ذهنه، أو حصرته. ومن ثم يحاول، وبنفس القدر من الجرأة، أن يُناقش نفسه

وفكره وعلاقاته الاجتماعية، شريطة أن يلتمسَ المنهجية العلمية نفسها في البحث والنظر. إن الكتاب قد يُثير لدى القارئ حافزَ التفكير والتأمل الذي يصل به إلى حدٍّ مناقشة الجذور الثقافية لحياته الاجتماعية، ليبني أو ليتبنَّى فكرًا جديدًا دافعًا للحركة والتغيير على المستوى الاجتماعي.

ولعل حديث الكتاب عن الفكر الروائي يعنينا كثيرًا، نظرًا لأننا لا نزال أسرى حقبة الثقافة الاجتماعية الشفاهية التي تعيش على الرواية دون رؤيةٍ نقدية. ومن ثَم نحن بحاجةٍ إلى تأمل الفكر الروائي الذي يملأ جنبات حياتنا حاضرًا وماضيًا، لنستخرج العبرة ويكون لنا منهجنا النقدي وصولًا إلى عقلانية التفكير، ذلك أن الفكر الروائي تدخُل في سدَاه ولُحمته قدرات الإنسان على الفهم والتفسير والتأويل والتخيل، وما قد تتصف به هذه القدرات أو يصيبها من عوامل سلبية وانحيازات متأصلة في طبيعة البشر، تمتد مع الزمان ويكون لها أثرها في علاقات المجتمع وحركته، ويضع هذا الفكر حجابًا ثقافيًّا بين العقل والواقع الحي. ومن ثم يكون هذا الفكر في دراستنا النقدية مادة لفهم الحياة الاجتماعية، ولدراسة تأويل النص في التاريخ وتعدد قراءات النصوص وتأويلاتها؛ لنصنع حياة ثقافية مغايرة اتساقًا مع مطالب اجتماعية راهنة.

وهنا نرى الكتاب تطبيقًا جديدًا وإبداعيًّا لمنهج التفكيك في مجال الدراسات الأنثروبولوجية، وهو منهجٌ جديد من ثمار فكر ما بعد الحداثة. ويقوم بذلك شاهدًا على جدوى وفعالية فكر ما بعد الحداثة، وكيف أنه يُمثل إضافة جديدة لتيارات الفكر الإنساني، على نقيض ما يظن البعض. ويعمد المنهج إلى تفكيك النص، وتجاوز حدود البناء اللغوي-النحوي، إلى الكشف عن التفاعلات الاجتماعية؛ أي عن بيئة النص، وإلى الكشف عمَّا وراء النص، أي ما يُخفيه أو يضمره النص، ولكنه جزء منه وفي صُلبه؛ ومن ثم يحاول إبرازه وإشهاره ليكتمل المعنى في زمان ومكان محددَين.

أو لنقُل: بمعنى آخر — وتأسيسًا على تطبيقات هذا المنهج بين دفتي الكتاب — إن النص يُشير إلى ما هو أبعد من حدود المعاني القاموسية. إنه موقف وسياق حياة دافقةٍ فياضة زاخرة بالعلاقات والتفاعلات والمعاني المضمرة؛ بل والخافية. وإن النص — وإن جاءت روايته على لسان فردٍ — إنما هو عملٌ جماعيٌّ أو مجتمعي بمعنًى من المعاني وتتمثل مهمة الباحث الملتزم بهذا المنهج التفكيكي في التماس الكشف عن هذه الحياة المتجسدة في عناصر كثيرة: المؤلف في التاريخ، والمتلقي في بيئته الأشمل، وعلاقاته المعقدة، وموقف كل منهما، وما يقترن بذلك من حالات ذهنيةٍ وبنيةٍ فكرية وبيئة اجتماعية متباينة، وربما متصادمة العناصر والتوجهات. ثم إن النص بعد هذا كله — وتأسيسًا عليه — هو حلقةٌ

في سلسلة من المتواليات التي لا تنتهي ... وهكذا فإن تفسير وتأويل النصوص لا يتمَّان إلا عن طريق رد النص إلى رابطته ونواته الاجتماعية، في ضوء فهم الإطار الاجتماعي لإنتاج النص وسياق حياة النص في تفاعله بين أطرافه وعناصره. ويخلق النص — بحكم وضعه هذا — مناخًا، أو ربما يستلزم جوًّا خاصًّا يجري فيه فهم النص واستيعابه داخل إطاره، أو يستلزم نشوء علاقةٍ خاصة بين الطرفين: المؤلف والمتلقي في مناخ بذاته، مثال ذلك أن يتخذ راوي النص صورة المتسلط أو الحكيم المتفوق، ويأخذ المتلقي صورة من يسمع ويطيع في إذعان ... إلخ، وتكون هذه العلاقة الناشئة جزءًا من بنية النص ومن معناه اجتماعيًّا؛ وتكون كذلك إطارًا لطبيعة التفاعل ومقتضياته في المجتمع ... كأن النص له طقوسه وشعائره التي يكتمل بها الاعتقاد ... ومن ثم يُقال: إن معنى النص معنًى تفاعلي ... وإن رواية النص رهن إطارها ووصفها ... فليس للنص أبدًا معنًى واحد، وإنما معانٍ متوالية مواكبة لفيض الحياة، وتحول النص شاهدَ صدقٍ على تحول المجتمع، والنقيض صحيح أيضًا؛ إذ لا يوجد مجتمعٌ منعزل عن التفاعل، وجودًا وفكرًا وثقافة، مع المجتمعات الأخرى أو الانفعال بها، ومن ثم لا توجد مجتمعات بقيت على مدى التاريخ على حالها أسيرةَ ثقافة نقية أو فكر جامد لا يتحول. ولكن تظل المجتمعات في حالة انفعال عند الضعف، والتفاعل عند القوة والحياة الإيجابية السوية.

ونجد في هذا الكتاب إطلالة عقلانية نقدية على ثقافةٍ عالميةٍ هي البوذية. وهذه هي إحدى الثقافات الأولى في العالم، من حيث تعداد المؤمنين بها وعراقة تاريخهم الحضاري. ومن المؤسف أن غابت معالم هذه الثقافة عن أذهاننا، بعد أن كانت وغيرها ثقافاتٍ مألوفةً لنا أو قريبةً منَّا. وما أحوجنا إلى تأملها، والنظر إليها في إطار دراسة مقارنة تغرس خلق التسامح والإيمان بالتنوع والتعدد.

ويُبيِّن الكتاب أن هذه الثقافة — شأن جميع الثقافات — ابتكار بشري في مواجهة الإنسان/المجتمع للحياة. إنها صورةٌ مبتكرة عن الحياة، ونهجٌ إنساني إبداعي للتعامل والتفاعل، لكي تمضي الحياة ولا تتوقف أمام ألغاز. والجدير بالذكر أن هذه الإطلالة سوف تجعل القارئ يجد نفسه وفكره وموروثه الثقافي هنا بين أسطر الكتاب، وإذا به يبدل صورة بصورة، وحدثًا بحدثٍ، وكلمات بكلمات أخرى مناظرة، فيستكشف أعماق نفسه على نحوٍ جديدٍ، اتساقًا مع منهج البحث التفكيكي. وسوف يُحفزه هذا، إذا ما كان تأملُه منصفًا نزيهًا، إلى أن يعي واقعه وحياته وتاريخه في إطارٍ جديد، إطار من التسامح والعقلانية النقدية، ويحفزه إلى رؤيةٍ إنسانية أشمل، تصدق معها مقولة الفيلسوف الهندي

رادهاكريشنان الذي قال: «إذا ما تعالينا عن مظاهر الاختلاف بين المعتقدات والثقافات، فسنجدها جميعًا واحدة؛ لأن الإنسانية في جوهرها واحدة، وإن تنوعت وتعددت ثقافتها.» وهذا هو عين ما يكشف عنه الكتاب: الجوهر الواحد للإنسانية، روح المعاشرة الاجتماعية، علة نشوء الثقافات، وإن تعددت وتنوعت. إن فكر الكتاب نزعةٌ إنسانية جديدة، نحن في مسيس الحاجة إلى أن نعيها ونعقلها. ونسوس حياتنا على هديها، فإذا بنا لا نستنزف طاقاتنا الإبداعية في مساربَ وهمية خارج الإنسان والمجتمع والطبيعة؛ ولكن نُوظفها ونصبها عن وعي عقلاني في قنوات الارتقاء بالمجتمع الإنساني، بديلًا عن مهاوي الجمود والتخلف.

شوقي جلال
القاهرة ١٩٩٧م

تصدير

هذا الكتاب ثمرة مشروعين: المشروع الأول كان تأليف مدخل أو تمهيد، يُشجع على أن يكون علم الأنثروبولوجيا في متناول فهم كل من له رغبة أو حاجة إلى معرفته. واستهدف هذا المشروع عرض علم الأنثروبولوجيا، باعتباره نشاطًا يساعدنا على فهم التنوع البشري اجتماعيًّا وثقافيًّا، ويكشف لنا عن سبل التعامل مع هذا التنوع. أما المشروع الثاني فكان معنيًّا أيضًا بهذا التنوع، وإن كنت عمدتُ إلى أن يكون بمنزلة دعوة موجَّهة إلى زملائي في ميدان البحث الأنثروبولوجي ومجالات البحوث الأخرى ذات الصلة. واتخذت منطلقي إليه السؤال التالي: لماذا تنوعت ثقافات وسبل حياة البشر؟ وينصبُّ سؤالي هذا على أسس التنوع في حقيقته. ومن ثم فإن أحد المشروعين موجهٌ إلى أولئك الذين يقفون على عتبة البحث الأنثروبولوجي؛ بينما الآخر موجَّهٌ إلى أولئك الذين يحتلون منه مكان المركز.

ترى هل بالإمكان الجمع بين هذين الغرضين المختلفين، وبين نوعي القراء المتباينين الذين يهتمون بكل منهما؟ وبينما أنا ماضٍ في طريقي لأنجز ما عزمت عليه، بدا لي واضحًا أن الجمع بينهما ليس ممكنا فحسب؛ بل هو واجب أيضًا، وأن هذا الكتاب يكشف عن إحدى طرق تحقيق هذا الجمع، ومن أسباب ذلك أن المهارات اللازمة لعلم الأنثروبولوجيا لا تزال وثيقة الصلة نسبيًّا بمهارات القرَّاء العاديين، والعاملين في عالم اليوم الشديد التعقيد. وسبب ذلك أن المرء ليس بحاجةٍ إلى تحصيل طرق تفكير جديدة ومعقدة، تكون مدخلَه إلى العلم، شأن الحال بالنسبة للمشتغلين بالرياضيات. والحقيقة أن بعض اتجاهات علم الأنثروبولوجيا بدأت الآن في التمازج، على نحو غير ملحوظٍ، مع الفهم المشترك في حياتنا اليومية. وهناك يقينًا بعض الدراسات العلمية، مثل الطب، لا تستلزم أن تكون مناهج ونتائج البحث واضحةً لها على نطاقٍ واسع لكي تكون ذات فعاليةٍ مؤثرة؛ إذ ما دامت تؤتي ثمرتها، فمن الذي يعينه أمر الكيفية التي تمَّت بها؟ بَيد أن علم الأنثروبولوجيا هو

تحديدًا مسألة فهمٍ، أعني أن يفهم أبناءُ مجتمع ما أو ثقافة ما أبناءَ مجتمعٍ أو ثقافة أخرى. وإذا ما كان علم الأنثروبولوجيا يُقدم علاجًا لأمراض ما، أو ييسر على الأقل المقدمات الأولى لهذا العلاج؛ فإن هذا العلاج يتمثل في الفهم نفسه.

مايكل كاريذرس
شعبة الأنثروبولوجيا
جامعة دورهام

الفصل الأول

السؤال

سأل الفيلسوف اليوناني القديم سقراط سؤالًا ظل صداه يتردد عبر القرون: كيف ينبغي للمرء أن يحيا؟ والسؤال يستلزم أن نتأمل أنفسنا كأفراد تأملًا عميقًا على نحوٍ يفضي إلى أن نُغيِّر ما بأنفسنا. ويسأل علماء الأنثروبولوجيا سؤالًا آخر وثيق الصلة: كيف نحيا معًا؟ ويفضي هذا السؤال إلى مجموعة عديدة ومتنوعة من المشكلات. ليس «من أنا؟» بل «من نحن؟» وليس «ما الذي ينبغي أن أعمله بوجه عام؟» بل «كيف نترابط مع بعضنا البعض؟» وليس «ما الذي كان ينبغي عمله؟» بل «ما الذي حدث؟»

بيد أن سؤال عالم الأنثروبولوجيا ليس أقل شأنًا من نتائجه. لقد حثنا سقراط على أن نتأمل أنفسنا؛ إذ قال: «ما استحقت الحياة أن نعيشها إذا لم نتأملها جيدًا.» ويصرُّ علماء الأنثروبولوجيا على ضرورة أن يتضمن هذا التأمل أيضًا حياتنا المشتركة والمتبادلة اجتماعيًّا. وها هنا فإن كلمة «نحن» تعني البشر؛ إذ إننا كنوعٍ بشريٍّ نكشف عن قدرٍ كبير من الاهتمام المتبادل والاعتمادية الهائلة على بعضنا البعض. والقول بأن الإنسان حيوانٌ اجتماعيٌّ لا يعني وصف طبيعته بصفة عارضة طارئة، بل بصفة هي قسمةٌ جوهرية تميز كُنْهَ ما هو بشري. فنحن لا نستطيع أن نكتفي بالحياة، مجرد الحياة، ولا نستطيع أن نواصل وجودنا كبشرٍ دون روح المعاشرة الاجتماعية. وفي هذا يقول موريس جودلير:

إن البشر على نقيض الحيوانات الاجتماعية الأخرى؛ حياتهم ليست مجرد حياة في مجتمع،[1] وإنما هم ينتجون المجتمع ليعيشوا فيه. لهذا فإن أي مبحثٍ ينظر إلى البشر باعتبارهم مجرد أفراد لا يعتبر، من منظور عالم الأنثروبولوجيا، مبحثًا كاملًا. ونحن لا نستطيع أن نعرف أنفسنا إلا إذا عرفنا أنفسنا في علاقتنا بالآخرين.

ولكن التأكيد على التواصل بين الناس وبعضهم البعض، لا يعبِّر بشكل وافٍ عما هو خاصية من خصائص البشر، أو عما يهم تحديدًا علماءَ الأنثروبولوجيا عند دراستهم

للروح الاجتماعية. ذلك أن روح المعاشرة الاجتماعية للبشر عند مقارنتها بالأنواع الأخرى، نجد لها بُعدًا آخر مُثيرًا للدهشة، ألا وهو قابليتها الهائلة للتغير. إن البشر لا ينتجون مجتمعًا فحسب؛ بل ينتجون مجتمعًا ذا أشكالٍ عديدة لا حصر لها، قابلًا للتغير دائمًا وأبدًا، وشديد التعقيد في تفاصيله وفي إحكام بنيته. وليس ثمة نوع آخر غير البشر تكشف أشكال حياته المشتركة عن مثل هذا التعقد وتلك الخصوبة. ويبدو الأمر وكأننا بصفتنا بشرًا احتجنا على مدى تاريخنا الجمعي المديد إلى أن نغير المجتمع دائمًا، مثلما كنا بحاجة إلى أن نجعل استعداداتنا المشتركة أكثر فأكثر تشابكًا وثراءً وتنوعًا. ولقد ابتكرنا ما أسمته روث بنيديكت «القوس الأعظم» Great Arc، لمختلف وسائل العمل والكلام وتسيير حياتنا المحلية، والهيمنة على بعضنا البعض وتوجيه حياتنا المشتركة والانشغال بحقائق غير مرئيةٍ. وإذا قيل إن لكل مبحثٍ علمي مشكلة محورية، فإن المشكلة المحورية في علم الأنثروبولوجيا هي تنوع الحياة الاجتماعية للبشر.

لذلك فإن السؤال: «كيف نترابط مع بعضنا البعض؟» يقترن بثراء طاغٍ من التفاصيل والتعقيدات. ويُقال عادة داخل أوساط علماء الأنثروبولوجيا: إن في جزيرة غينيا الجديدة وحدها ٧٠٠ لغة. ومن ثم هناك بالمقابل ٧٠٠ شكل مختلف من أشكال الثقافة والمجتمع. ولنا بعد هذا أن نسأل: تُرى كم عدد الأشكال المختلفة للحياة القائمة والمحتمل وجودها في عالم البشر كله؟ لنفكر معًا في آسيا وأفريقيا وأوروبا، أو حتى في أمريكا الشمالية، التي يظن الكثيرون أنها متجانسة، ولكنها على الرغم من هذا بها لغات كثيرة، وبالتالي العديد من الثقافات والترتيبات الاجتماعية المتباينة. لذلك فإننا نجد من ناحية تعقدًا شديدًا واتساعًا كبيرًا لنطاق أي أسلوب للحياة شاملًا الأبعاد اللغوية والمحلية والاقتصادية والسياسية والدينية للخبرة. ترى ما الذي يتعيَّن عمله لنعرض أيًّا من هذه الثقافات عرضًا مدعومًا بالوثائق، ناهيك عن تفسيرها وفهمها؟ وما الذي يتعيَّن عمله لكي توثق ثقافتك؟ وما الذي يتعين عمله لتوثيق هذه الثقافات جميعها؟

وهكذا يجد علم الأنثروبولوجيا نفسه في مواجهة كمٍّ وفير وهائل من المادة الدراسية؛ ولكنه أيضًا بصدد حالة من الاضطراب الشديد فيما يتعلق بالكيفية التي يُعالج بها هذه المادة. ويكفي أن نتأمل معًا ما يلي: ينطلق كل باحث أنثروبولوجي من دراسته لنوع محدد من بين الأنواع التي يشملها هذا المجال الواسع إلى التباين الاجتماعي والثقافي بين البشر. والواقع أن علم الأنثروبولوجيا ذاته بزغ داخل وسَطٍ معين وثقافة معينة منذ فترة غير بعيدةٍ، ومع ذلك بات لزامًا على علماء الأنثروبولوجيا، بحكم التجربة المعيشة، أن يعلموا

حيثما كان ممكنًا؛ للتغلب على افتراضاتهم هم، وعلى حكمتهم التي اكتسبوها، وعلى نظرتهم التي حددتها لهم ثقافاتهم، وذلك بغية الوصول إلى فهمٍ واضحٍ قدر المستطاع لنظرة أولئك الذين يتخذونهم موضوعًا لدراستهم. وأصبحت القاعدة البدهية: إذا كنا نقرأ في نفوس الآخرين دوافعنا وفهمنا نحن، فكيف لنا أن نفهم دوافعهم وفهمهم هم؟ إن من طبيعتنا أن نتبنى نظرة وموقفًا من حيث علاقتُنا بالآخرين، ومن ثم فإن هذه النظرة تتأثر لزومًا بأسلوب الحياة الذي نشأنا عليه منذ الميلاد. ومع هذا فلو أن كل عالم أنثروبولوجيا، شأنه شأن علم الأنثروبولوجيا ذاته، رهن شكل ما من أشكال الحياة، فما هو الضمان الذي يكفل له سبر أعماق شكل حياة أخرى؟ كيف يتأتى له أن يعقد مقارنةً موثوقًا بها بين صور الحياة المختلفة؟ ترى هل هناك معيارٌ أعم من ذلك غير الميراث الخاص المميز لكل منا، ويمكن لنا أن نستعمله؟ إن كان كذلك، فما هو؟

وهذا السؤال الأخير عن معيار عام صالح لوصف وفهم جميع صور الحياة يقودنا إلى سؤال آخر: هل هناك حقًّا طبيعة بشرية أساسية ومشتركة؟ إذا نظرنا من زاوية معينة فلا بد أن يكون كذلك؛ نظرًا لأن التباين الذي نتصوره لهذه الطبيعة إنما هو تباين لشيء ما. وحين نقول إن هناك نوعًا، إنما يفيد ذلك أن هناك سمات مشتركة بيننا جميعًا. ولكن ما عساها أن تكون هذه السمات من بين جميع مظاهر التباين السائدة بيننا؟ ونعود لنسأل: كيف لنا أن نُمايز بينها وبين الخاصية المتصورة والمحدودة لخبرة شخص أو مجتمع؟

يشقُّ علينا أن نبالغ من صعوبة هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة ذات الصلة. إنها لا تمثل فقط مشكلة؛ بل تمثل عقدة كثيفة ومتشابكة من الأحاجي التي تحتل مكان القلب من علم الأنثروبولوجيا. إننا إذا ما استقر رأينا على أن التباين الاجتماعي والثقافي حقيقة موجودة؛ فإننا نستطيع عندئذ أن نتفق بشأن ما يوحِّد ويجمع هذا التباين. وإذا تسنَّى لنا هذا فسوف يكون بالإمكان أن تتفق آراؤنا بشأن كيفية وصف التباين؛ ولكن دون أن يستقر رأينا على طريقة وصف التباين، سيظل عسيرًا علينا أن نتفق على طبيعة التباين القائم، وهذا هو الوضع الآن. وقد تقضي النظرة المتشائمة باستحالة الإفلات من دائرة الشك.

بيد أنني ألتزم هنا نظرة متفائلة تقضي بأن ثمة شيئًا ما يمكن أن نفعله في هذا الصدد. إننا نستطيع في هدوء وحذرٍ أن نلتقط خيطًا واحدًا ونرى إلى أين يقودنا، ثم نتتبع هذا الخيط إلى ما يليه، وما يليه، ثم نبدأ خلال هذه العملية في حل العقدة كلها؛ بيد أنني لا أستطيع بطبيعة الحال أن أدَّعى بأنني حللت العقدة كلها هنا، ذلك أن جهدي ليس إلا استمرارًا واتصالًا لجهد جمعي يقوم به علماء الأنثروبولوجيا لحل هذا اللغز. غير

أنني سوف أتابع كلًّا من الأسئلة الثلاثة التي أثرتها: ما هي الوحدة التي تُشكِّل أساس التباين الثقافي للبشرية؟ وكيف نشأ هذا التباين؟ وكيف يتسنَّى لنا أن نفهم هذا التباين على أساسٍ موثوق به؟

خيط أول

أبدأ بطرح السؤال التالي:

مع التسليم بتنوع صور الحياة البشرية، ما هو الشيء الأصيل بالضرورة عند البشر بعامة؟

رأيت أن أصوغ السؤال بهذه الطريقة الساذجة قليلًا لسببين:

أولًا: أنني أريد أن أؤكد أنه يشتمل على منطلقٍ فكريٍّ محدد، أي على شيء أُريد أن نعتبره أساسيًّا وبديهيًّا ومتفقًا عليه: إنه سجل الاحتمالات البشرية المختلفة؛ إذ إنني من هنا ألتقط العقدة لأبدأ تتبع خيوطها. والملاحظ أن المكتبة التعليمية الخاصة بإدارة الجامعة التي أعمل بها تضم، على صغرها؛ ألف عنوان أو يزيد. وتشير هذه الكتب القليلة إلى أكثر من ألف (والرقم يمكن أن يزيد كثيرًا على هذا) من أشكال الحياة المتمايزة الموجودة الآن، أو التي اندثرت. وليس ثمة من سبب لاعتبار هذا السجل معصومًا من الخطأ، أو للظن بأن أشكال الحياة أمرٌ يمكن حصره عمليًّا. (هل هناك أسلوب واحد للحياة الأمريكية، أم أن هناك الكثير؟ ثم ماذا عن أساليب الحياة الصينية أو البريطانية أو الهندية؟) ولكن السجل شاهد صدق يُعتدُّ به بالنسبة لشيء واحد على الأقل: ألا وهو عِظم الفوارق بين أشكال الحياة. ويمكن أن تشتمل هذه الفوارق على اختلافات تتعلق باللغة ووسائل العيش، والتنظيم السياسي، وترتيبات الحياة المحلية، والمؤسسات الدينية، والأفكار النفسية، والاقتناعات الخاصة بالنظرة إلى الكون والوجود، والملابس ... وغيرها كثير. وسوف أشرح معنى التنوع، وإن كان هذا لا يعني الشك فيما له من ثقلٍ راجح. لا بد لنا أن نبدأ من نقطة ما، ولقد رأيت أن أبدأ من قابلية التغير الهائلة التي تتصف بها الحياة الاجتماعية الثقافية للبشر.

ثانيًا: يستلزم السؤال تفسيرًا لطبيعة البشر على نحوٍ يوضح لنا كيف أضحت قابلية التغير الاجتماعية-الثقافية أمرًا ممكنًا. وهذا هو معنى قولنا «بوجه عام». أي إننا لا نريد أن نعرف ما هو خاص بكل ضرب من ضروب التغير على حدة في الحياة البشرية؛ بل

الأساس العام الذي ترتكز عليه جميع ضروب التغير. ولعل أفضل وسيلة للتعبير عن ذلك قولنا: إن السؤال معنيٌّ بقابلية التباين وليس بالتباين ذاته. إن التباين الفعلي — مثال ذلك التباين بين الجماعات التي تعيش على قطف الثمار في جنوب غرب أفريقيا وفي أستراليا، أو بين البوذية في بريطانيا وفي الهند قديمًا — يمكن تفسيره في ضوء عبارات محددة، تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية. ونستطيع بقدر المعلومات المتوافرة لدينا أن نفسر حالات كهذه دون أن نُثير صراحة مسألة الطبيعة البشرية.

ونذكر من ناحية أخرى أن تفسير قابلية التباين لا بد أن يُعلِّل ذات الإمكانية، التي أفضت إلى حدوث أشكال الحياة المختلفة؛ إذ يتعيَّن أن يوضح ما هو مشترك بالضرورة بين البشر بحيث هيأ لهم إمكانية خلق التنوع، ومن ثم يكون متعلقًا صراحة بالطبيعة البشرية. إننا إذ نسأل عن جامعي الثمار أو عن البوذيين — أو عن علماء الأنثروبولوجيا — إنما نسأل عن تباين اجتماعي-ثقافي. وحين نسأل عن البشر والطبيعة البشرية فإننا في هذا السياق نسأل عن الشيء الذي يجعل هذا التباين، وأي تباين آخر، ممكنًا. ومن ثم فإن ما يعنيني هنا هو مجموعة واحدة فقط من الكليات أو الخصائص الشاملة، التي توحِّد نوعنا البشري، وأعني بها مجموعة القدرات التي تسمح لنا بخلق تباين ثقافي. وطبيعي لا بد أن هناك كليات أو خصائص شاملة أخرى في حياتنا الاجتماعية والذهنية، والتي تشكِّل جزءًا من عقدة الأنثروبولوجيا؛ بيد أنني لن أتناولها بالبحث هنا.

ترى ما نوع الاستجابة التي قد تحدث إزاء السؤال عن التباين بالصيغة التي أوردناها؟ لقد بدأت باستخدام أفكار استقيتها من علم الحياة (البيولوجيا). هل معنى هذا أن تكون الاستجابة في إطار البيولوجيا؟ أم أن ثمة شيئًا أكثر من هذا، شيئًا إنسانيًّا فريدًا، يتجاوز حدود البيولوجيا ويقتضي أسلوبًا مغايرًا في التفسير؟ هذا سؤال حسَّاس متفجر، وقد تصدَّت له بعض معتقدات القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي من أقوى المعتقدات تأثيرًا وإثارةً للَّجاج.

وليسمح لي القارئ بداية بأن أوضح بعض المصطلحات. حدث أن اشتكى مؤخرًا عالم الأنثروبولوجيا البيولوجية جوفري هاريزون من استخدامي لمصطلح «الأنثروبولوجيا» بمعنى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية فقط. وقال إن هذا الاستعمال أغفل عن خطأ وجود علم الأنثروبولوجيا البيولوجية، وهو علم له قَدْره واحترامه بين العلوم.[2] وأنا أتفق معه وأعتذر له؛ لذلك اسمحوا لي بأن أُشير هنا إلى أنني حين أكتب مصطلح «الأنثروبولوجيا» فسوف أعني في الواقع الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ما لم أنص على غير ذلك. والمسألة هنا مسألة ملاءمة وتوافق مع السياق فقط، وليست التزامًا بمبدأ.

وأن فهمي للمشكلة التي تواجه كلًّا من الفكر الأنثروبولوجي البيولوجي والاجتماعي، إنما تلخِّصه الكلمات التالية التي قالها دانييل بولوك:

> «على الرغم من أن تاريخ البشرية يبدو في ظاهره وكأنه غير متصلٍ منذ ما قبل التاريخ الطبيعي، إلا أن إدراكنا لنظام نظري يخلق لدينا حاجة إلى فهمه باعتباره فصلًا آخر من التاريخ الطبيعي. وتمثلت المشكلة في البحث عن سبيل لفهمه هكذا دون رد القضايا الأساسية للفصل الخاص بتاريخنا الطبيعي إلى تلك القضايا المستخدمة في الفصول السابقة؛ إذ ثمة شيء جديد أصيل في الفصل الخاص بنا مثلما كان هناك شيء أصيل جديد في كل فصلٍ سابق.»[3]

هذا الرأي المتوازن الدقيق يُهيئ الإمكانية التي أودُّ أن أستثمرها على مدى ثلث هذا الكتاب تقريبًا. وأعني بذلك أن بإمكاننا أن نوضح كيف ظهرت إلى الوجود القدرات التي تفرز التنوع الثقافي. إننا نستطيع بعبارة أخرى أن نوضح التاريخ التطوري للقدرة الكامنة على التنوع.

وقد تُصادف هذه الملاحظات شكوكًا أو عدم اهتمام من جانب بعض زملائي في مجال علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي والثقافي؛ ذلك أنهم على مدى القرن العشرين تقريبًا، أخذوا مسألة تنوع الحياة الاجتماعية باعتبارها بينة تجريبية لا سبيل إلى دحضها، وأن التفسيرات التطورية لها دورٌ بسيط في الحياة الاجتماعية البشرية. وسارت حجتهم على النحو التالي تقريبًا: ثبت لنا في السابق بالوثائق تباين الثقافات بدرجة تفوق التصور. ويكشف هذا التباين عن مرونة النوع البشري. وأن هذه المرونة، أي القدرة على التشكل بفعل حياة المجتمع الذي يُولد فيه الإنسان، هي الخصيصة الكلية الوحيدة الأهم لدى الإنسان، وهي القسمة الحاسمة التي تُمايز الإنسان عن الحيوان. إنها تفترض مقدمًا وجود حالة من العقل، وقدرة على التعلم وغير ذلك من قدرات؛ مثل الكلام، والتي لا نجد لها نظيرًا واضحًا ومميزًا بين الأنواع الأخرى من الكائنات. ومن ثم فإن حقيقة التباين الثقافي، كحقيقة واضحة مجردة، تُمثل في ذاتها برهانًا كافيًا على تفرُّد الإنسان. وبناء على ذلك فإننا نحن، معشر علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، لسنا بحاجةٍ ماسة إلى الاستعانة بالفكر التطوري.

ويكمن أحد أسباب القبول بهذه الحجة في طبيعة المحاولات غير الموثوق بها، والتي استهدفت تفسير نوعنا البشري أو الفوارق بين أبناء هذا النوع، تأسيسًا على وجهة نظر

بيولوجية أو تطورية. والملاحظ منذ القرن الماضي وحتى وقتنا الراهن، أن كُتَّابًا كثيرين أبدوا، تحت عباءة تطورية، رأيًا اجتماعيًّا أو سياسيًّا ينطوي على قدر من الشك. وكان النزوع الثابت لديهم، حسب كلمات بولوك، هو رد المسائل المحورية في الحقبة الراهنة من تاريخنا الطبيعي إلى تلك المسائل المحورية التي كانت سائدة في الأحقاب الأسبق. ولعل المثل الصارخ والفاضح الدال على ذلك أكثر من سواه هو استخدام مفاهيم عن قربنا النسبي من، أو ابتعادنا النسبي عن أسلافنا من الحيوانات، لا لشيء سوى تبرير خطط سياسية عنصرية. وقد خلَّفت هذه الأساليب مذاقًا مرًّا في الحلوق، وأدت إلى فقدان عميق للثقة في علم البيولوجيا وفي الداروينية بين أوساط علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية.

بيد أننا إذا ما نظرنا إلى هذه الأمور على نحوٍ صحيحٍ فلن نحتاج إلى أن نفصل أنفسنا كنوعٍ بشريٍّ عن مجموع فصول كتاب التاريخ الطبيعي الأشمل. حقًّا إننا من نواحٍ عدة نشبه كثيرًا جدًّا أبناء عمومتنا الأقربين، أعني أنواع الحيوانات الثديية من الرئيسات الاجتماعية. وصحيح أيضًا أننا نختلف عنهم، وأن التماثل هو الذي يجعل المقارنة أمرًا وثيق الصلة بالموضوع، كما ان الفوارق هي التي تلقي ضوءًا عليه. ولقد زاد هذا الضوء التوضيحي كثيرًا في الأعوام الأخيرة، بفضل جهود الباحثين الذين توفروا على دراسة سلوك الرئيسات وعلم نفس الطفل وعلم اللغة، وكذلك جهود الفلاسفة. إذ كشف هؤلاء عن قدرةٍ جديدةٍ على التنوع أكثر قوة ودقة وإحكامًا مما كان متصورًا حتى الآن.

خيط ثان

لن أصف هذه القدرة هنا، وإنما سأكتفي بالقول: إن قوامها مهارة نشطة وإبداعية. ونحن جميعًا سواء، وذلك من حيث فعالية إنتاج التنوع الثقافي والحفاظ على الاستمرارية. وينسجم هذا مع حجة الثلث الثاني من الكتاب، التي تذهب إلى أن الثقافة والمجتمع يشتملان على قابليةٍ للتغيير ومرونة تفوق كثيرًا ما كان يقرُّ به علماء الأنثروبولوجيا حتى عهد قريب. ومثل هذا الرأي الذي يرى الثقافات في جوهرها قابلة للتغير والتحول زاد واطرد نموه بين أوساط الأنثروبولوجيين. وسوف أصف هنا بإيجاز كيف توصلت إليه من خلال بعض أبحاثي.

ظللت فترة من الزمن معنيًّا بدراسة طائفة معروفة باسم اليانيين Jains، وهم أقلية دينية في الهند، وقد أجريتُ دراسة ميدانية عنهم. والعقيدة اليانية عمرها أكثر من ٢٤٠٠ سنة. وكانت المسألة التي شغلتني أثناء دراستي لهم هي الاستمرارية والتغير؛ إذ يبدو

أن اليانيين من ناحية حافظوا على عقيدتهم الدينية زمنًا طويلًا، وحققوا نجاحًا مذهلًا في الحفاظ على التراث والتمسك بالتقاليد؛ ولكننا من ناحية أخرى إذا أنعمنا النظر في العقيدة اليانية وكيف كانت في العصر الوسيط، وكذا في أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين؛ فسنلحظ تحولًا وتجديدًا مستمرَّين. ولن نجد أي سببٍ يدعونا إلى الاعتقاد بأن الحالة تختلف في أي شيءٍ من البداية. وبناء على هذا الرأي نقول: إن العقيدة اليانية متغيرةٌ دائمًا وأبدًا. ولكن كيف نوفِّق بين هذين المنظورين الخاصَّين بالمدى الطويل والمدى القصير؟

تتبعت المسألة في اتجاهين، ونعرض بإيجاز في هذا الكتاب أحد المبحثين، والخاص ببحث العقيدة اليانية ذاتها. ويتناول الثاني بحث طريقتنا نحن التي نفكر بها في الثقافات والمجتمعات والتاريخ. وتزايد اقتناعي بأن علماء الأنثروبولوجيا، وأنا منهم، لم تتوافر لهم بعدُ القدرة على التفكير بوضوحٍ شديد في هذه القضايا. لقد اعتاد علماء الأنثروبولوجيا على عرض الثقافات وكأنها في الزمن الحاضر: «اليانيون يفعلون كذا ويتمسكون بكذا.» ويبدو من المبرر تمامًا أن يعني هذا الكلام أمرًا واحدًا دون سواه، وهو أن «اليانيون اليوم أو فيما حولنا يفعلون بعامة كذا ويتمسكون بكذا.» والكتابة على هذا النحو أمرٌ يمكن الدفاع عنه؛ بل لعله ضروري كمدخل علمي أساسي بالنسبة لمن ليست لهم معرفة بالعقيدة اليانية، وكأسلوب لإدراج اليانية ضمن سجل الدراسة العلمية.

ولكن يبدو أحيانًا أن الزمن الحاضر يعني شيئًا آخر إضافيًّا. إذ قد يعني بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا أن المجتمع موضوع الدراسة، هو في واقع المر مجتمعٌ غير متغيرٍ وتقليدي؛ حيث إن عبارة «اليانيون يفعلون كذا» إنما تعني أن اليانيين اعتادوا دائمًا وأبدًا على فعل كذا. وهذا النوع الثاني من الزمن الحاضر تُحيط به الشكوك، وقد ارتاب فيه جمهرة الأنثروبولوجيين؛ ذلك أن مثل هذا التأكيد من شأنه على أقل تقدير، أن يُثير افتراضات في الماضي والتي يثبت زيفها في الغالب الأعم. ولا يزال جمهرة الأنثروبولوجيين يرون في هذا التباين بين المجتمعات التقليدية والحديثة، أو بين المجتمعات اللاتاريخية والتاريخية فرضًا أساسيًّا معمولًا به. ومن ثم، وبناء على هذه النظرة، فإن الأحداث والتحولات التي طرأت على مجتمعٍ تقليديٍّ هي مجرد أحداث وتحولات عرضية، أو ظواهر مصاحبة، ولا تعدو أن تكون مجرد تموجات على السطح الشاسع، لبحر التراث والاستقرار والنزعة الثقافية المحافظة.

وتجيب بعض فصول هذا الكتاب بشكلٍ عابر على هذا الفهم الخاطئ. بيد أنني بعد أن فكرت مليًّا في المشكلة اقتنعت بأن الصعوبة الأساسية، إنما تتمثل في حالة قصور أكثر

عمقًا؛ ذلك أن الكتابة عن المجتمعات الأخرى بهذه الطريقة الغافلة للتاريخ، إنما تُخلِّف انطباعًا بأن كل ما هنالك هو فقط هذه المجتمعات وهذه الثقافات، التي انبثقت إلى الوجود تلقائيًّا. واتساقًا مع هذا النهج لن نجد سبيلًا لتفسير أي تحولٍ جوهري حدث في الماضي البعيد أو، بالأَولى، تفسير أي تحول في الماضي القريب والحاضر؛ وذلك لأن التغيير ليس هو ما يجري حقيقة. إن علم الأنثروبولوجيا بناء على هذه النظرة مقتصر على الثقافات، ولا علاقة له بماضيها أو نشأتها أو تحولها. ومع ذلك، فنظرًا لأن التباين الراهن بين الثقافات لم يكن موجودًا دائمًا وأبدًا — إلا بقدر الوجود الدائم للبشر — إذن يتعيَّن علينا أن نتكلم على الأقل في افتراض أنها ظهرت بالضرورة بطريقة يمكن تفسيرها. هذا وإلا كان مآلنا الاعتقاد في نوع من الميلاد العذري الإعجازي للثقافات.

وإن هذه الانتقادات الموجهة إلى علم الأنثروبولوجيا، والتي تعلمتها، ولا يزال يؤمن بها ويمارسها الكثيرون، ليست انتقادات أصيلة بأي حالٍ من الأحوال. وإن ما حاولته هنا هو تأليف نظرة تطورية وأنثروبولوجية اجتماعية. وإذا كنت في الثلث الأول من الكتاب عرضت كيف أن قدرتنا الإبداعية الجمعية ترتكز في الحقيقة على طبيعتنا كنوعٍ بشري، فإنني في الثلث الثاني أعرض ما الذي فعله نوعنا البشري بهذه القدرة الإبداعية. وأسوق الحجج مؤكدًا أن التغير والخلق وإعادة الخلق، والتفسير وإعادة التفسير تؤلف جميعها جزءًا من نسيج الخبرة اليومية؛ إذ إن هذه جميعها ليست عمليات موسمية استثنائية، بل هي جوهر وقوام الحياة الاجتماعية البشرية ذاتها. وأكثر من هذا أننا حين نفعل شيئًا ما يبدو تقليديًّا في ظاهره، إنما نفعله في سياق ظروفٍ جديدة، ومن ثم فنحن في واقع الأمر نُعيد خلق التقليد، ولسنا مجرد مقلدين نكرر نسخة سابقة.

خيط ثالث، والخيوط الثلاثة معًا

وأنتقل في الثلث الأخير من الكتاب إلى علم الأنثروبولوجيا ذاته، أبحث فيه أزمة علماء الأنثروبولوجيا في محاولتهم إدراك صورة غير مألوفةٍ عن حياة البشرية. وهذا جهد تسوده جزئيًّا حالة من عدم الاستقرار النهجي بشأن صواب أيِّ مفهومٍ خاص بثقافة أخرى. وينبع هذا القلق من تصور أننا سوف نخفق على الأرجح في فهم الآخرين، إذ نراهم على صورتنا وليس صورهم هم. وتفيد التجربة العملية أن مثل هذه الريبة في استجابة المرء الطبيعية ليست أمرًا مفيدًا فقط؛ بل ضروريًّا أيضًا. فنحن بحاجة إلى أن نرصد وقتًا هائلًا وطاقة كبيرة من أجل دراسة المجتمعات الأخرى، وذلك لأن فهمنا السطحي الأول غالبًا ما

يكون خطأ بالضرورة؛ بيد أن المسافة الطويلة تلك التي تفصل ما بين الاختبار المتواضع لرأي المرء وبين الوصول إلى التثبت من أن الناس أبناء مجتمع ما يتعذر عليهم فهم أبناء مجتمع آخر. ولذلك يحتال علماء الأنثروبولوجيا بوسيلة أو بأخرى لصوغ طريقة ملائمة لفهم الثقافات الأخرى.

حقًّا إن علماء الأنثروبولوجيا، وفي ضوء تأمل أكثر نضجًا، ليسوا سوى مثال متواضع لفكرة تحتل مركزًا أهم في الحياة البشرية، وأعني بها ارتحال الناس المستمر من مجتمع إلى آخر باعتبارهم زائرين أو مستوطنين، أو متجنسين بجنسية مجتمع آخر طوعًا أو كرهًا. ويعمد الناس في مثل هذه الظروف ليس فقط إلى التعامل مع بعضهم البعض؛ بل وأيضًا إلى اكتساب ناصية المهارات الأصلية في مجتمع آخر. ولا يقتصر الأمر هنا على اكتساب اللغة فحسب؛ بل وأيضًا الموسيقى والفنون والعلوم والآداب، علاوة على الوسائل المعقدة في حقلي السياسية والتجارة.

وأنتقل الآن خطوة أخرى أبعد من ذلك؛ إذ أعتقد أن هذه العمليات الخاصة بالتعلم وامتلاك ناصية المهارات هي عملياتٌ وثيقة الصلة جدًّا بالعمليات الأساسية التي تجعل قابلية التباين الاجتماعي أمرًا ممكنًا. ولنفكر معًا في عملية تعاقب الأجيال جيلًا بعد جيلٍ. إن أبناء الجيل الأصغر يتعيَّن عليهم، شأنهم شأن الأجانب، أن يكتسبوا عن طريق الكبار المهارات الخاصة بمجتمعهم، وإن إجادتهم لهذه المهارات — شأن المستوطنين والتجار — لا بد أن تكون مرنةً وقابلة للتطبيق مع كل ما يجِدُّ من ظروف. ويتعين عليهم التعامل مع التحولات المطردة ذات الطابع البيئي والبيئي الاجتماعي. ومن ثم فإن تفهُّم الجيل الأصغر لشئون الحياة وامتلاك ناصيتها، وكذا قدرته على التأثير في الأحداث لا بد أن يعكس موقفًا خاصًّا بهذا الجيل، فلا يكون الأمر مجرد تكرار ببغائي لما كان عليه الآباء؛ إذ لو كان الأمر مجرد محاكاة ببغائية فإن لهم أن يقولوا إنهم لم يفهموا أكثر مما يفهمه الببغاء من أصوات يرددها. وإحدى العلامات الدالة على الفهم الصحيح هي قدرة المرء على أداء شيءٍ جديدٍ بفضل ما تعلمه، وليس فقط مجرد التقليد الأعمى لما فعله الآخرون.

لذلك أرى أن ثمة جوهرًا مشتركًا بين تعلم كيف يعمل مجتمع ما، وبين معرفة كيف يغير طريقة عمله. والواقع المحوري في هذا كله هو أن الناس اجتماعيون، أي إنهم موجودون ويعملون في علاقة مع بعضهم البعض، وأن التعلم والعيش المشترك والعمل تأسيسًا على حياةٍ اجتماعيةٍ مشتركة، كل هذا إنما يتم من خلال وعن طريق وفي مواجهة أناس آخرين. إن التعلم والعيش المشترك وتغيير العالم الاجتماعي إنما يجري بين الناس

وليس في داخلهم. ولكي نفهم كيف نفعل أيًّا من هذه الأشياء يتعين الوصول إلى فهم الآخرين. وإذا ما استطعنا أن نفهم المزيد عن الكيفية التي ظهر بها عالمنا إلى الوجود، فإننا نكون بذلك قد فهمنا المزيد عن الأنثروبولوجيا، وكذلك إذا ما استطعنا أن نفهم شيئًا عن الكيفية التي يعمل بها علم الأنثروبولوجيا، فإن هذا سوف يساعدنا على فهم المزيد بشأن الكيفية التي ظهر بها عالمنا إلى الوجود.

وإن وجهة النظر التي أتبناها هي، أن بالإمكان اكتشاف الكثير جدًّا إذا ما دققنا النظر مباشرة في كيفية ارتباط الناس ببعضهم البعض. وتمثل هذه الرؤية تقليدًا موضع تقديرٍ وتوقيرٍ في علم الأنثروبولوجيا، خاصة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. والأفكار التي أعرضها هنا هي اقتداءٌ بهذا التقليد، أو أنها كذلك على أقل تقدير في الحدود التي اتخذت فيها الأشخاص والعلاقات في المجتمع باعتبارها القوام الأساسي للحياة البشرية.

ولكن قد يكون مفيدًا وضع مصطلح يُميز النهج الذي أستخدمه هنا. إنني ألتزم نظرة قائمة على النزعة التبادلية، أعني نظرة تؤكد على أن الناس متشابكون بعمق مع بعضهم البعض، بحيث لا يمكن لنا أن نفهمهم على نحوٍ صحيح إلا إذا فهمنا كل ما هو في علاقةٍ متداخلة بين الأشخاص، حتى ما يبدو لنا في ظاهره أنه مفاهيمُ واتجاهات خاصة. واستعرت مصطلح «النزعة التبادلية» من عالمي النفس آرثر ستيل وجيم جود. ويشمل مصطلح النزعة التبادلية في استعمالهما نطاقًا واسعًا من الأفكار، والأساليب المستمدة من علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. ولقد اعتاد الكُتاب من أصحاب النزعة التبادلية النظر إلى الناس، باعتبارهم مستغرقين على النحو لا مناصَ منه في علاقات مواجهة مباشرة مع بعضهم البعض. ويدركون أن نشاط البشر إنما يتم دائمًا وأبدًا في ترابط، وعلى نحو مشتركٍ. ونجد أنفسنا — تأسيسًا على النظرة التبادلية — إزاء قدر وافرٍ من الألغاز والأحاجيِّ، مثلما هي تحقق قدرًا كبيرًا من الاستنارة بشأن ما نتحلى به من قدرة عاديةٍ جلية على تنشئة الأطفال؛ بل وعلى إدارة حوارٍ بسيط بين بعضنا البعض بشأن الطقس. ويبدو لنا أصغر وأبسط نظام بشري — مثل الأسرة — حسب المنظور التبادلي شيئًا معقدًا، وله أسلوب عملي حاذق دقيق، بل وغامض في غالب الأحيان. وبالمثل فإننا لكي نفهم من نعرفهم خير معرفة نجد أنفسنا إزاء مهمة معقدة وصعبة، والتي لا تتحقق بنجاح دائمًا وأبدًا. ونقول ما قاله أحد شخوص وودي ألين وهو يهز كتفيه: «من ذا الذي يستطيع الزعم أنهم يفهمون حقًّا وصدقًا شخصًا آخر؟» وكم هو مذهل أن يصبح بالإمكان الاحتيال على هذه الأمور.

الفصل الثاني

القوس الأعظم

أعرض في هذا الفصل بعض السبل التي اتخذها علماء الأنثروبولوجيا عند التفكير في التنوع البشري. سأحكي قصة صيغة من صيغ هذا التنوع، وكيفية فهمها، ثم كيف أفسحت السبيل لصيغة أخرى وفهم آخر.

توطدت دعائم الصيغة الأولى قبل الحرب العالمية الثانية. واستطاع علم الأنثروبولوجيا — كمؤسسة لها تمويلها وأقسامها الجامعية وطريقتها الخاصة للنشر في صورة كتب أو مقالات في الصحف — أن يصبح تدريجيًّا ما نعرفه عنه اليوم. ويغلب على هذه الصيغة الأولى للتنوع أنها ذات منظورٍ لا تاريخي. وعمدت إلى تبرير الإنفاق الباهظ وصرامة الأحكام التي هي حصاد فترات طويلة من العمل الميداني في مناطق نائية. وأفضى هذا العمل الميداني إلى ظهور الأنثروبولوجيا الوصفية، التي هي معرفة نوعية مميزة بصور الحياة الاجتماعية التي لم تكن موضع دراسة حتى ذلك الحين. والملاحظ أن عمليات الانفتاح على عالم شمال المحيط الأطلسي، أو الانفتاح على أنثروبولوجيا شمال الأطلسي على أقل تقدير، جرت صياغتها في الغالب الأعم في الزمن المضارع، وهو ما يُسمى الحاضر الإثنوجرافي Ethnographic Present. وكانت هناك أسباب جيدة تبرر ذلك. وكما سبق أن أوضحت فإن هذا الزمن المضارع لا يتضمن بالضرورة وجهة نظر لا تاريخية. ولكن كانت ثمة حاجة ملحة إلى الكشف عن سبل الحياة على نحو ما هي عليه آنذاك وليس كما كانت في الماضي. بيد أن علماء الأنثروبولوجيا الأوائل أهدروا قدرًا كبيرًا من مصداقيتهم عندما أطلقوا العنان لتأمُّلاتهم، وعلى غير أساس، بشأن ماضي الشعوب المسماة «البدائية»، وهكذا بدا منطقيًّا أن نرى الأنثروبولوجيا الجديدة وقد آلت إلى ما آلت إليه لتوصَف بأنها وجهة نظر «آنية»، أو رهن الحاضر.

ولكن الظروف والتأويلات غير الملائمة بدأت تطفو على السطح، إذ وضح أن العالم، على النحو الذي حددته الصيغة الأولى لعلماء الأنثروبولوجيا، لا يتسق دائمًا وأبدًا مع حالة التعقد التي ظهر بها العالم في نظر المؤرخين، أو علماء الاجتماع على سبيل المثال أو في نظر الباحثين الميدانيين الأنثروبولوجيين أنفسهم؛ ذلك أن المجتمعات التي بدت معزولة وبكرًا دون تغيير إنما بدت بعد الفحص والدراسة للمرة الثانية أنها تأثرت بعمق بالمجتمعات الأخرى، وتأثرت على وجه التخصيص بمجتمعات علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم. وإذا بنتيجة هذه الاختلافات يبدأ التعبير عنها تدريجيًّا رويدًا رويدًا، ولكن عن يقين في بيانات نظرية عامة تحدثنا عن التنوع. وبدا من المستصوب نشوء وعي جديد أكثر عمقًا عن التنوع البشري. ويكشف هذا الوعي بصورة أكثر وضوحًا وشمولًا عن الطابع التاريخي للخبرة الاجتماعية، والتواصل بين البشر على نطاق الكوكب الأرضي. ولا يزال هذا الفهم الجديد في طور التكوين. إنه لا ينسخ المعارف الأنثروبولوجية القديمة، وإنما يوضح بقوة أن هذه المعارف نراها في ضوء جديد يُضفي عليها دلالة جديدة.

القوس الأعظم

إن «ما تقدم» في هذه القصة له مصادره الفنية الكثيرة، ولكن المصدر الوحيد الأكثر غنًى في ضوء أهدافي التي أرمي إليها، هو الفصل الثاني الذي يحمل عنوان «تنوع الثقافات» في كتاب روث بنيديكت «أنماط الثقافة» Patterns of Culture، الصادر عام ١٩٣٥م، والذي لم تتوقف طبعاته المتتالية منذ ذلك الحين. والأفكار الواردة في الكتاب أفكارها هي، ولكنها ليست أفكارها وحدها. ذلك أن غالبيتها ظهرت مع الدراسة الوليدة للأنثروبولوجيا الثقافية، التي بدأت خلال السنوات الأخيرة قبيل القرن العشرين في الولايات المتحدة على يدي معلمها فرانز باوس بالاشتراك مع مساعديه وتلاميذه. بيد أنها عبَّرت عن نفسها بقوة ووضوح واستخدمت صورًا كان لها تأثير واسع النطاق.

وجدير بالذكر هنا أن صدور كتاب «أنماط الثقافة» كشف عن اختلاف عميقٍ في العلاقة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، خاصة مدرسة العالم الإنجليزي رادكليف-براون، ذات النفوذ الكبير آنذاك، وبين الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. بيد أن هاتين المدرستين، كما سأبين فيما بعد، مشتركتان معًا في الفروض الأساسية التي أحسنت بنيديكت التعبير عنها. وسوف أُشير أيضًا إلى أن هذين التراثين قد امتزج كل منهما بالآخر فيما بعد، واندمجا على نحو وثيق حتى أصبح بالإمكان، في حدود رؤيتي، النظر إليهما

باعتبارهما ضربين لتراثٍ واحد أوسع نطاقًا. وعلى أي حال، فإن ما سيشتركان فيه على نحو قاطع هو الالتزام بالبحث الميداني، باعتباره المصدر المحدد والنهائي للمعرفة.

وحكت بنيدكيت الحكاية التالية لتقدم وتلخص لنا رؤيتها للتنوع الثقافي:

«تحدث إليَّ أحد شيوخ الهنود الحفارين،[١] كما يُسميهم أهل كاليفورنيا، حديثًا طويلًا عن أساليب أبناء جلدته في أيام زمان. كان مسيحيًّا وزعيمًا من زعماء أهله في زراعة الخوخ والمشمش في الأراضي المروية؛ غير أنه كان إذا ما تحدث إلى أحد رجال الدين المشتغلين بالسحر، المسمَّين الشامان، وقد كان بإمكانهم أن يحولوا أنفسهم إلى دِبَبة أمام عينيه أثناء رقصة الدب؛ كانت يداه ترتجفان، وصوته يتهدَّج بفعل حالة الاستثارة التي تغلب عليه. لقد بدا شعور أبناء شعبة بسلطان الأيام الخوالي أمرًا فريدًا، وكان أحب شيء لديه الحديث عن ... الأطعمة التي كانوا يأكلونها ... كانوا يطعمون «خير الصحراء» كما قال، ولم يعرفوا شيئًا عن محتويات العلب الصفيح، ولا عن الأشياء المعروضة للبيع أو محال الجزارة.»

وفجأة، ودون مقدمات قطع رامون حديثه عن طحن نبات المسكيت وإعداد حساء جوزة البلوط، وقال: «في البدء أعطى الرب لكل شعب كأسًا من الفخار، وشربوا جميعًا جرعة الحياة بهذه الكأس ... إذ غمسوا جميعًا كئوسهم في الماء، ولكن كئوسهم لم تكن سواءً. وها قد تحطم كأسنا الآن. انقضى زمانه ولم يعد له وجود.»[1]

وهذه حكايةٌ مثيرةٌ زاخرة بالمعاني؛ إذ تشتمل في وقتٍ واحدٍ على صدمة الاستعمار، وصورة علم الأنثروبولوجيا بين الشعوب المحتلة. علاوة على قدرٍ كبيرٍ من التأمل الهادئ الرزين والملائم في تنوع الأعراق. وتستخدم بنيديكت في الصفحات التالية الصورة المجازية التي حكاها رامون وحياته الشخصية كمادة أساسية تطرزها بتفسيراتها وفهمها الخاص. واستهدفت خطتها تدريجيًّا إضافة تعليقات وتفسيرات، بحيث قادت القارئ في هدوء وسلاسة من حكاية البحث الميداني إلى تعاليم علم الأنثروبولوجيا بعامة. ومِن ثَمَّ فإن كتاب

[١] الهنود الحمر الذين يعيشون على اتخاذ جذور النباتات التي يستخرجونها من باطن الأرض طعامًا لهم (المترجم).

«أنماط الثقافة» ليس سجلًّا لمادة بحث ميداني؛ بل أصبح مادة تبرهن على خصوصية البحث الميداني والاستخدام المميز للمقابلات الشخصية مع الأفراد والجماعات موضوع الدراسة في الأنثروبولوجيا الوصفية (الإثنوجرافيا)، وكيف يمكن تحويلها لتصبح دراسة نظرية عامة.

وتستطرد قائلة: هناك كئوس أخرى للحياة لا تزال باقية، ولعلها تحتوي على المياه ذاتها، غير أن الخسارة لا يمكن تعويضها. ليست القضية بذل جهد لا طائل تحته للإصلاح عن طريق إضافة شيء هنا وإسقاط شيء هناك. لقد كان التعبير هنا أساسيًّا، ويكاد يكون صورة واحدة متكاملة.[2] وهكذا كانت دلالة قصة رامون الرمزية عند بنيديكت هي أن كل أسلوب من أساليب الحياة متكامل مع الحياة وملتحم بها تمامًا مثل الكأس له كيانه الواحد الصحيح. حقًّا لقد بدت وحدته في نظر بنيديكت من خلال إمكانية كسره، فهذه فكرة محورية في دراستها، وعمدت إلى المزيد من توضيحها وإحكام صياغتها في الأجزاء التالية من كتاب «أنماط الثقافة»؛ ولكن حريٌّ بنا أن نلحظ أيضًا أنه كلما كان بالإمكان إعادة بناء قصة رامون دون الاستعانة بتفسير بنيديكت، لانتهى بنا الحديث وعلى نحوٍ مذهل إلى أمرين: إحساس بفقدان ماضٍ لا يعوض، وشعور بتباين عرقي. إن الإضافة العرضية المتمثلة في قولها «يكاد يكون صورة واحدة» لا تتعارض مع صيغة رامون، وإن لم تكن بالضرورة جزءًا منها؛ إذ كانت هذه هي نظرتها، لا نظرته هو، والتي أكدت أن الثقافات تتصف بالوحدة الشاملة المتكاملة التي لا سبيل إلى ترميمها ورتقها، فالثقافة، كما أوضحَتْ بعد ذلك في الصفحات التالية من الكتاب، «شأنها شأن الفرد، نمط من الفكر والعمل المتسق مع بعضه البعض بدرجة أو بأخرى» وأودُّ أن أؤكد هنا أنه كان في عقل بنيديكت هدف محدد ترمي إليه، ألا وهو وضع رؤية عامة عن التنوع البشري، على نحو ما تصور علم الأنثروبولوجيا آنذاك، وقد كان لا يزال علمًا حديثًا نسبيًّا يصارع لإثبات وجوده.

نتيجة أخرى لازمة عن الرؤية الاستطرادية لبنيديكت، وهي أن التمايز الاجتماعي والثقافي مثله مثل الكأس له حوافه المحددة الواضحة المعالم، وله استقلاله وتفرده عما سواه. إنه إما أن يبقى أو يندثر. إن رامون يعيش في هذا المجتمع أو في ذلك، ولهذا تمضي بنيديكت في تأويلها لما يعنيه رامون وتقول:

الأشياء التي أضفت معنًى ودلالة على حياة شعبه، والطقوس المحلية عند تناول الطعام، والتزامات النظام الاقتصادي، وتعاقب الاحتفالات الجماعية في القرى، والاستغراق

في رقصة الدب، ومعاييرهم حول الخطأ والصواب ... لقد ولَّت جميعها واختفت، واندثر معها شكل حياتهم ومعناها ... لم يقصد رامون أن ثمة شكًّا فيما يتعلق بانقراض أهله، ولكنه يحتفظ في وعيه بذكرى فقدان شيء عزيز قيم يُعادل الحياة ذاتها، هو جماع نسيج معايير شعبه ومعتقداته.[3]

وتشير بنيديكت هنا إلى أنه يجمع بين ثقافتين في آن واحد وغير متماثلتين من حيث القيم وأساليب التفكير. يا له من مصيرٍ صعب![4] وترددت أصداء هذه النظرة على لسان زميلتها وصديقتها المقربة إليها مارجريت ميد، التي كتبت تقول: «إذا ما أدركنا أن كل ثقافةٍ إنسانية، شأن كل لغة، هي كلٌّ متكامل ... إذن نستطيع أن نرى أن الأفراد أو جماعات البشر إذا ما كان لا بد أن يتغيروا ... فسوف يكون الشيء الأهم هو أن يتحولوا من نمطٍ كليٍّ متكامل إلى آخر.»[5]

لذلك فإن علم الأنثروبولوجيا، وحسب هذا المنظور، يكون معنيًّا بشخص مثل رامون أساسًا لدراسة ما كان عليه في الماضي ... أي دراسة نمط كامل للحياة ... أو ما سيكون عليه نسله في المستقبل، نمط الثقافة العالمية «الكوزموبوليتانية» للولايات المتحدة المتحدثة بالإنجليزية. وتأسيسًا على هذه النظرة يغدو العالم البشري مؤلفًا من كيانات متمايزةٍ ومستقلة: مجتمع واحد وثقافة لها الهيمنة؛ ولكنها تظل متغيرًا مستقلًّا بين أكفاء. وكما أشار منذ عهد قريب جيمس كليفور، مؤرخ علم الأنثروبولوجيا: إن كل ثقافة يمكن تصورها باعتبارها «نوعًا طبيعيًّا» شأن تصورنا لكيانات العالم الطبيعي — أنواع النباتات، وأنواع الحيوانات، وأنواع المعادن — باعتبارها أنواعًا طبيعية.

وإن قابلية الثقافات للتمايز والاستقلال ترتبط ارتباطًا وثيقًا بقسمة أخرى تميز رؤية بنيديكت، ألا وهي تنوع سبل الحياة تنوعًا هائلًا على نحو غير قابلٍ للتنبؤ، ويكاد يتعذَّر حصره. وكتبَتْ في هذا تقول:

> «في الثقافة ... يتعيَّن علينا أن نتخيل قوسًا أعظم اصطفَّت عليه المهام المحتملة، الناجمة سواء عن دورة العمر البشرية أو عن البيئة أو الأنشطة المختلفة للإنسان ... إن كل مجتمعٍ بشريٍّ أيا كان موقعه قام بعملية انتقاء بين مؤسساته الثقافية. وإن كل مجتمعٍ يبدو من وجهة نظر مجتمع غيره أنه يغفل أمورًا أساسية ويستثمر أشياء لا عقلانية. فثمة ثقافة تكاد لا تقر بالقيم النقدية (نسبة إلى النقود)، في حين اتخذتها ثقافة أخرى أساسًا لها في كل مجالٍ من مجالات السلوك. وثمة مجتمع يتجاهل التكنولوجيا على نحو لا يُصدقه

> عقلٌ ... بينما مجتمع آخر يناظره في البساطة زاخر بالإنجازات التكنولوجية التي تبدو معقدة، وتلائم مقتضى الحال على نحو محكم يُثير الإعجاب.»[6]

وهكذا فإن هذا «القوس الأعظم» يتألف من تجارب كثيرة معيشة، واستكشافات كثيرة للإمكانية البشرية، وانتقاءات كثيرة من أنواع لا نهاية لها لما يمكن الإفادة بها واستخدامها بطريقة ما في الحياة. ودعمت بنيديكت هذه النظرة حين اقتدت بمعلمها فرانز باوس وقالت: مثلما أن فم الإنسان قادرٌ على أن يصدر عنه بالفعل متصل لا نهائي من الأصوات المتنوعة، في الوقت الذي تنتقي فيه بالفعل أي لغة عددًا محددًا فقط من الأصوات باعتبارها ذات دلالةٍ، كذلك فإن أي ثقافة تختار فقط عددًا محدودًا من الاستعدادات الممكنة للحياة المشتركة. وإن معنى الانتقاء أو الاختيار هنا لا يتضمن أبدًا أي عمليةٍ فعلية، يتم بِناءً عليها اختيارُ الأصوات أو الأعراق أو التاريخ. وإنما يهدف التأكيد هنا إلى التركيز على معنى التجريب العملي المجرد من الحوافز، والتباين المعنوي المجاني، الذي أثمر على الرغم من ذلك مجموعة رائعة متباينة، من صور محكمة النسج غالية القيمة وذات بَهاء.

أصداف البحر

بعد صفحاتٍ قليلة خلفت بنيديكت وراء ظهرها صور الكأس والقوس الأعظم، وانهمكت في سرد أمثلة إثنوجرافية بهدف توضيح حجتها وإحكام صياغتها؛ بيد أنها وهي سبيلها إلى ذلك يبدو لنا بوضوح أكثر أن الصور الأولى التي بدأت بها هي الأكثر ملاءمة. حقًّا هناك — بمعنى من المعاني — صورة أساسية تشبه إلى حدٍّ ما خزائن العرض في المتحف، حيث يجد المرء بداخلها مجموعة من المعروضات المتمايزة والمستقلة والمتكاملة مع بعضها البعض، وكل منها لها تفردها، ولكنها في الوقت نفسه تُقاسم المعروضات الأخرى في صفةٍ جوهرية. لم تستخدم بنيديكت هذه الصورة المجازية في كلامها، غير أن علماء الأنثروبولوجيا، بمن فيهم بنيديكت، كانوا على صلة وثيقة بالمتاحف في أمريكا وفي غيرها من البلدان آنذاك. ويبدو أن قدرًا كبيرًا من كتاباتها متأثر بالعارضة الأساسية «لمجموعة المقتنيات»، وهي كلمة باتت تنطبق على الأعراف والمعتقدات والثقافة الروحية، مثلما تنطبق على الأواني والأقنعة والثقافة المادية المعروضة في المتاحف.

وها أنا ذا أفي بوَعدي بأن أكشف عن قدر من الاتساق بين هذه النظرة التي تنظر إلى الثقافات نظرتها إلى المتحف، وبين نظرة أخرى تبدو مغايرة في ظاهرها، ألا وهي

الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. حقًّا إن مالينوفسكي، وهو أحد اثنين من أعظم البريطانيين تأثيرًا والمعاصر لبنيديكت، كان نزاعًا في أعماقه إلى تأييد النهج الأمريكي؛ غير أن رادكليف-براون، وهو الثاني من بين اثنين من علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين المبرزين، كان معارضًا عنيدًا للحديث عن «الثقافة»، وأدى به ذلك إلى شلِّ عزيمة الكثيرين من زملائه وخلفائه في بريطانيا. ومع هذا كشف عن توجه نحو التنوع يُماثل، بشكلٍ أساسيٍّ ومن نواح كثيرة، توجهَ بنيديكت. وإليكم هنا فقرة كتبها تبدو في ظاهرها مستوحاة من صورة عن شاطئ البحر؛ ولكن تلوح في الواقع من بين أسطرها ظلال التماثل مع ومضات المتحف التي تومض في الخلفية. إنه يكتب عن «البيئة الاجتماعية» فيقول:

> «إذا ما التقطت واحدة من أصداف البحر وأنا على الشاطئ، فإنني أتعرف عليها من حيث إن لها بنية خاصة. وربما أعثر على أصداف أخرى من النوع ذاته له بنية مماثلة. وهكذا يحقُّ لي القول إن ثمة شكلًا لبنية مميزة للنوع، وبعد أن أفحص عددًا من الأنواع المختلفة يصبح في وسعي أن أتعرف على صورة أو أساس لبنية عامة ... وأدرس فاحصًا مجموعة محلية من سكان أستراليا الأصليين «الأوبورينيز» وأجد نظامًا للأشخاص لدى عدد معين من العائلات. أسمي هذا الوضع البنية الاجتماعية لهذه المجموعة بذاتها في تلك اللحظة من الزمن، وثمة مجموعة محلية أخرى لها بنية تُشبه من نواح مهمة كثيرة بنية المجموعة الأولى. ومن ثم أستطيع، بناء على الدراسة الفاحصة لعينة ممثلة لجماعات محلية في منطقة واحدة، أن أصف صورة معينة تميز البنية.»[7]

لقد كان المتحف الذي تصوره رادكليف-براون مستمدًّا من التاريخ الطبيعي وليس من علم الإثنولوجيا، غير أنه اختار، من باب المناظرة، شيئًا مماثلًا جدًّا لكئوس بنيديكت ليستخدمه أداةً للتمثيل. فأصداف البحر صلبةٌ وقابلة للكسر، وكل واحدة منها متمايزة بوضوح عن الأخرى، كما يمكن تجميعها وصفُّها حسب نظامٍ نسبي، وتدخل بسهولة ويسر ضمن «الأنواع الطبيعية».

حقًّا إن رادكليف-براون يحدد صفات هذه الموضوعات بطريقة مختلفة جدًّا عن طريقة بنيديكت. إنه معني «بنسق ترتيب الأشخاص» و«البنية الاجتماعية». ونراه في موقع آخر وهو يحاول الإبانة عن مفهومه للبنية الاجتماعية يركز على «المؤسسات السياسية» وحياة الطقوس والشعائر.[8] ويختلف هذا الترتيب والتقييم عن قائمة موضوعات مناظرة

وثيقة الصلة في مجتمع رامون، على النحو الذي أثبتته بنيديكت التي كانت، كما هو واضح، معنية أكثر بنسق نظام الأفكار والقيم وليس بالأشخاص. «جماع نسيج المعايير والمتعقدات بين أهل رامون».[9]

ولقد كان رادكليف-براون معنيًّا فقط بالطابع المتكامل للموضوعات التي يهتدي إليها. وكتب عن الأنساق الاجتماعية في مناظرة مع الكائنات الحية التي تعمل الأعضاء المكونة لأجسامها في تناسقٍ مع بعضها البعض (على نحو ما فعلت بنيديكت من حين إلى آخر)، ورأى أن مهمته تشبه دور عالم التشريح المقارن أو عالم الطبيعيات. وقال إن منهج العلوم الطبيعية يرتكز دائمًا على المقارنة بين الظواهر موضوع الملاحظة،[10] وإن هدف المقارنة هو اكتشاف ما هو عام وجوهريٌّ من الصفات الخاصة بالمجتمعات البشرية جميعها، في الماضي والحاضر والمستقبل. ولم تكن بنيديكت تقريبًا شديدة التمسك بلغة العلم، وإنما استخدمتها بين حين وآخر، فتكتب على سبيل المثال عن «المجتمعات التي ترتبط تاريخيًّا بمجتمعاتنا بعلاقة هي أضعف ما تكون» فتصفها بأنها «المعمل الوحيد للأشكال الاجتماعية المتاحة لنا أو التي سوف تُتاح لنا في المستقبل.»[11]

ولغة العلم هذه، شأنها شأن عارضة المقتنيات في المتحف، تُشير إلى سمة أخرى مشتركة بين النظرتين، وهذه السمة هي انصراف عن التاريخ، وتوجه ناحية السرمدية؛ ذلك أن كلًّا من بنيديكت ورادكليف-براون يريان أن عالم الأنثروبولوجيا لديه ما يبرر تمامًا عقد مقارنة، ولنقل، على سبيل المثال، بين مجتمع اليونان القديم والمجتمع الراهن لهنود البويبلو Pueblo، أو سكان أستراليا الأصليين «الأوبورينيز»، وكأنها مجتمعات قائمةٌ داخل ناقوس زجاجي مقطوعة الصلة عن إطارها التاريخي. والجميع سواء من حيث الصوابُ داخل ذلك المعمل الكبير باعتبار ما نحن بصدده، تجارب في الحياة المعيشة (بنيديكت)، أو باعتباره نماذج (رادكليف-براون). والملاحظ أنه بقدر اتخاذهما العلوم الطبيعية نموذجًا للمعرفة — وقد كان رادكليف أبعد مدًى في ذلك من بنيديكت — كان إقرارهما أن هذه المعارف هي بطبيعتها معارف كلية شاملة ونسقية، بمعنى أنها مقبولةٌ على حدٍّ سواء في كل مكان وزمان. علاوة على هذا فإن رؤية المجتمعات على هدي نظريةٍ مقارنة في الأساس، تولَّد عنها شعور بالتعالي وكأنها نظرة إلى مشروع له هدف مهمٌّ وخطير، بحيث يضعه صنوًا للعلوم الطبيعية. وكان هذا المناخ مفيدًا في حالة الجدال مع الآخرين من أمثال علماء البيولوجيا التطورية، وعلماء النفس الذين كانوا وقتذاك (ولا يزالون) يطرحون آراء حول الطبيعة البشرية، تُغفل تمامًا كل ما من شأنه أن يقوم

برهانًا على التنوع الذي يؤكد عليه علماء الأنثروبولوجيا. ولقد كان لمفهوم السرمدية، في هذا الإطار، طابع خطابي سجالي، بيد أنه كان في الوقت ذاته متسقًا تمامًا، بل وضروريًّا في الحقيقة لمفهوم الثقافات أو المجتمعات باعتبارها كليات محدودة، أي واضحة المعالم والحدود integral and bounded. وما إن أصبح مقبولًا القول بقابلية التاريخ للتحول والتقلب، حتى بدأ مفهوم تكامل ومحدودية الثقافات يتهاوى ويتلاشى.

ما بين القصتين

كتاب «أنماط الثقافة» كتابٌ غنيٌّ ومعقد حتى إنني لم أكد أخدش سطحه، والقسط الأكبر منه تعليق اجتماعي، ويعالج القضايا الخلافية الشائعة في وقته ذات المضمون الاجتماعي، بل والسياسي، ويقدم معارف إثنوجرافية عن تنوع الثقافات باعتبار ذلك واقعًا في ذاته، وأمرًا قيمًا لعلاج الاتجاهات والممارسات السقيمة في مجتمع شمال الأطلسي. ويكشف التنوع عن أن الأشكال الأخرى للحياة ممكنة، وعن أننا لسنا فقط أسرى حدود تراثنا نحن أو أسرى نظرتنا النزقة إزاء الطبيعة البشرية، كما يوضح التنوع أننا نستطيع، بل ويتعيَّن علينا، أن نتعلم كيف نقيم صلاحية سبل حياة الآخرين. وها هنا فقط يمكن أن تظهر حضارة متسامحة وتعددية. وإذا عرفنا أن كتاب «أنماط الثقافة» لا يزال يُطبع حتى الآن وبعد مُضيٍّ خمس وخمسين عامًا على ظهوره، فإن هذه الحقيقة دليل صادق على أهمية موضوعه مع مرور الزمن والفهم العميق له.

بيد أن النظر إلى الكتاب بعد هذه المدة يجعلنا نكتشف فيه كذلك مظاهر تدعو إلى السخرية لم تكن مقصودةً، أو كانت خافية عن الإدراك وقتها، ولكنها وضحت لنا الآن؛ إذ تكشف بنيديكت عن وعي حادٍّ بأن مجتمعات شمال الأطلسي دخلت مؤخرًا (منذ قرون) في اتصال مع مجتمعات يدرسها عادة علماء الأنثروبولوجيا، وأن هذا الاتصال ترتبت عليه نتائج بعيدة الأثر، بل وغالبًا ما كانت مؤلمةً. وتعترف، أو تُشدد في الحقيقة، على أن حضارة شمال الأطلسي ذاتها أحاطت بها تحولات تاريخية عميقة. وتقرر بوضوح أن جميع المجتمعات التي يدرسها علماء الأنثروبولوجيا لها تاريخ إنتاجي طويل، هو الذي أفضى إلى ظهور أشكال الحياة موضوع دراسة العلماء.

غير أن جميع هذه الرؤى النافذة نراها مفصولةً بوضوح عن مفهومها الخاص بالأنثروبولوجيا وموضوع دراستها. واستخدمت كناقدة واقع التحولية عن ثقة ودون تمحيص، ولكنها بصفتها باحثة نظرية في الأنثروبولوجيا أغفلت هذا الواقع. ونستطيع

أن نرى الجانب الأكبر الداعي للسخرية في عرضها لقصة رامون. فهو حسب روايتها وتفسيرها ساكن يحظى بالاحترام، يُقيم حاليًّا في وسط اجتماعيٍّ حقيقي «إنه مسيحيٌّ وزعيم بين أهله في زراعة الخوف والمشمش في الأراضي المروية.» غير أن يديه ارتجفتا، وصوته تهدَّج بفعل الاستثارة عندما تحدث عن رجال الدين المشتغلين بالسحر «الشامان» في الأيام الماضية. والشيء اليقيني أن هذا كله — المسيحية والحنين إلى «الشامان» وزرع الخوخ والمشمش لمصلحة اقتصاد السوق، بيدي رجل لا يزال واحدًا من أبناء شعبه الهندي الأمريكي — مثال لوضع إنسانيٍّ لا يقل إثارة للانتباه ولفتًا للأنظار، وهو على حدٍّ سواء أسلوب حياة مميز، ولغز جدير بالبحث. غير أن بنيديكت تَقنع بالقول إنه جمع بين ثقافتين غير متماثلتين من حيث القيم وأساليب الفكر. وربما تكون هاتان الثقافتان غير متكافئتين. وربما غير مفهومتين إحداهما للأخرى، إذا ما نظرنا إليهما في ضوء نظرية أصداف البحر التي تحدثنا عن ثقافات هشَّة ومستقلة عن بعضها البعض. بيد أن رامون كان يحتال للنجاح في تدبير أمره والمضي قدمًا للعيش وفقًا لهذه الصورة أو تلك. كذلك كانت بنيديكت نفسها تحتال للتحدث إليه، وتبذل جهدها لتتعلم شيئًا منه، بل وتجاهد للمشاركة بقدر ما في حياته. وإذا ما أخذنا هذه الانتقادات مأخذًا جادًّا فإنها سوف تكشف عن أوجه نقص خطيرة جدًّا في نظرية أصداف البحر حول الثقافة.

وخطتي هنا هي أن أتحرك بسرعةٍ ويسر إلى «ما بعد» القصة ... إلى الإجابة الراهنة التي يجيب بها علم الأنثروبولوجيا على نظرية أصداف البحر. ولكن جدير بنا أن نتريث قليلًا في حديثنا عن «ما بين»: لماذا ينأى علم الأنثروبولوجيا بعيدًا عن المفاهيم المشتركة بين بنيديكت ورادكليف-براون؟

لعل الإجابة الأكثر صراحة ومباشرة هي أن العوالم التي يكتشفها علماء الأنثروبولوجيا تشبه دائمًا عالم رامون، محطة دائمة عند منتصف الطريق تقع ما بين حالة وأخرى، بين ماضٍ ومستقبل، وبين مجتمع وآخر. وليسمح لي القارئ بأن أوضِّح هذا بمثال استقيته من بحثي الميداني، وسبق لي أن عرضته في كتاب لي بعنوان «رهبان الغابة في سري لانكا» ذلك أنني عندما وصلت إلى سري لانكا لدراسة البوذية كانت خطتي هي أن أكتشف كيف امتدت الحياة بقواعد السلوك التي نصَّت عليها هذه العقيدة الدينية في الممارسات اليومية للبوذيين أبناء سري لانكا. واشتمل متاعي من الأفكار على فرضٍ خفيٍّ دون أن أكون واعيًا به. ويقضي هذا الفرض بأنه لا بد أن ثمة شيئًا قديمًا وأصيلًا يتعيَّن كشفه، وإن كان قد فقده أبناء سري لانكا الحاليون شأن رامون. وهكذا بلغت بي الإثارة مبلغها حين عرفت مصادفة في ركنٍ بعيد من أركان الجزيرة، بوجود

رهبان الغابة المجهولين تقريبًا لدى عالم الدراسات الأكاديمية في شمال الأطلسي. وبدا لي أنهم يجسدون أقدم مبادئ بوذا نفسه وأكثرها أصالة. وظهرت أمامي مشكلة وحيدة: إن حركة رهبان الغابة لا يرجع تاريخها إلى ٢٥٠٠ عام مضت، وهو عمر البوذية، وإنما يكاد لا يتجاوز عمرها أكثر من ٢٠ عامًا. وسبق أن أشار روي داندراد في مكان ما إلى أن دراسة الثقافة في عالم اليوم تشبه دراسة الجليد عند منتصف كتلة جليدية منهارة. وكانت هذه هي خبرتي، وخُيل إليَّ أن ثمة أسبابًا تدعو إلى التفكير في أن كتلة التحول سريعة وقوية اليوم بوجه خاص. ولكن ما إن نفذت إلى أعماق أسلوب حياة الرهبان حتى اكتشفت أنهم لم يبقوا أبدًا على حالهم دون تغيير. إن كتلة الجليد المنهارة تتحرك منذ زمن طويل.

وهناك أسباب أخرى، إن علم الأنثروبولوجيا جزء من عالم أوسع في الدراسة والفكر، وليس لنا أن نظنه قد بقي على حاله دون أن يتأثر بلغز التغيير، على النحو الذي كشف عنه المؤرخون وعلماء الاجتماع. لقد نما علم الأنثروبولوجيا حتى أصبح موضوعًا أكثر ضرورة وأكثر انغماسًا في الجانب العملي. ثم إن علماء الأنثروبولوجيا التطبيقية مطالبون بفهم الناس وهم في وضع رامون تحديدًا، وليس كما كان رامون في الماضي، أو كما سيكون في المستقبل. إن علم الأنثروبولوجيا ذاته قد نما وشبَّ قليلًا عن الطوق، وإن ذات الشعوب التي بدت أو تم عرضها كشعوب لم تتغير وقت دراستها لأول مرة، نراها الآن هي نفسها وقد انتقلت من وضع إلى آخر، ولعل أكثر هذه التغيرات حِدةً هو ذلك الذي حدثنا عن تاريخه كولن تيرنبول، الذي حدثنا بطريقة مثيرة للمشاعر، عن العالم السرمدي لأقزام مبوتي Mbuti في الكونغو البلجيكية، في كتاب «شعب الغابة» الصادر عام ١٩٦١م. ولكنه كتب ما يلي في كتاب «أقزام مبوتي: التغير والتكيف» الصادر بعد ذلك باثنين وعشرين عامًا:

> «كنت لأول مرة بين أقزام مبوتي في غابة إيتوري Ituri، حيث ما كان يُعرف آنذاك باسم الكونغو البلجيكية في عام ١٩٥١م. ولاحظت، على الرغم من قصر المدة، أن الأمور تغيرت، وبات لزامًا أن أصحح انطباعاتي في الأول. وعندما عدت للمرة الثالثة في الأعوام ١٩٥٧–١٩٥٩م عشت فترة صعبة، أحاول فيها أن أوفق بين بعض من اكتشافاتي الأولى وبين ما وجدته آنذاك. وعند عودتي ثانية إلى نفس المنطقة من الغابة ذاتها في الأعوام ١٩٧٠–١٩٧٢م بدا لي وكأنه لا بد أن أناقض نفسي من جديد في كل ما ذهبت إليه.»[12]

ولكن مثلما اضطر تيرنبول إلى أن يسلِّم على كُره منه، وأن يُقرَّ بما هو ضد رؤية مستقرة في الأعماق عن السعادة البدائية الثابتة غير المتغيرة، والتي حدثنا عنها في «شعب الغابة»، فإن هذا لم يكن بالضرورة تناقضًا مع الذات وتصويبًا للذات؛ بل مسألة تغير يجري أمام عينيه.

ولكن يجب على ألا أعطي انطباعًا بأن مظاهر القصور في نظرية أصداف البحر، كانت لها الهيمنة الكاملة على الفكر الأنثروبولوجي، أي على ممارسات علماء الأنثروبولوجيا. إن ما يعرفه علماء الأنثروبولوجيا هو البحث الميداني الإثنوجرافي: الدراسة المكثفة وطويلة المدى لجماعة صغيرة إلى حدٍّ ما من خلال علاقات تقوم على قدر من المواجهة (ويجب أن نؤكد أن هذه الدراسة تستكمل ببحث تاريخي إضافي). وأن أول مهام عالم الأنثروبولوجيا في الميدان هو أن يستبين مما يجري ويثبته، كما أن أول مهام عالم الأنثروبولوجيا حين يعود إلى مكتبه هو أن يصف ما يجري. هذا الوصف — أو لنقل، بلغة علماء الأنثروبولوجيا، هذه الترجمة، وهذا الدور الذي يستهدف جعل الغريب مألوفًا، وغير المفهوم مفهومًا، وغير المتناسق متناسقًا — لا يستلزم بالضرورة، في المرحلة الأولى معالجة التغير. إن ما يحتاج إلى معرفته بداية قرَّاءَ كتابَي «شعب الغابة» و«أقزام مبوتي: التغير والتكيف» ليس أن احتفال موليمو Molimo الملهم لأقزام مبوتي قد تغير بهذه الطريقة أو تلك؛ بل أن يعرفوا بداية ما هو. وثمة دراسات كثيرة ممتازة، بل وجميلة، في مجال الإثنوجرافيا التي لا تتجاوز حدود الترجمة بهذا المعنى.

أوروبا وشعوب ليس لها تاريخ

منذ أن بدأ كلٌّ من بنيديكت ورادكليف-براون كتاباتهما ظهرت إجابات كثيرة عن مظاهر قصور نظرية أصداف البحر. ونحن لا نزال في غمرة الحوار والمناظرة. وإذا أرادنا أن نستبين بوضوح أين وكيف يمكن تلخيص هذا الحوار، سنجد أن الأمر أشد عسرًا مما كان عليه الحال زمن بنيديكت. ولكن العمل الذي يعبِّر، في تقديري، أفضل تعبير عن الإجابة الجمعية لعلم الأنثروبولوجيا هو كتاب إريك وولف «أوروبا وشعوب ليس لها تاريخ» Europe and the People Without History الصادر عام ١٩٨٢م، أي بعد حوالي ٥٠ عامًا من صدور «أنماط الثقافة». وهذا هو «ما بعد» قصتي. وكتاب «أوروبا وشعوب ليس لها تاريخ» كتاب كبير الحجم، موسوعي شامل، ليس سهلَ التناول شأن كتاب بنيديكت، بل نراه معنيًّا أشد العناية بالحجة المدروسة، والبينة المطابقة بعناية لمقتضى الحال. إن

وولف، شأنه شأن بنيديكت، يستقطر أعمال علماء الأنثروبولوجيا الآخرين في الوقت الذي يُقدم مساهماته الخاصة. وكتابه، شأن كتاب «أنماط الثقافة» يمثل أيضًا جهدًا من جهود النقد الاجتماعي والسياسي، ويُسهم في طرح رؤية مغايرة تمامًا عن التنوع البشري.

ويطرح وولف، شأن بنيديكت، أفكارًا لا يستسيغها جميع علماء الأنثروبولوجيا. وكتاب «أوروبا وشعوب ليس لها تاريخ» يشبه إلى حدٍّ كبير فطيرة البيتزا الفاخرة؛ إنها كبيرة جدًّا بحيث تفي بكل ما تحتاج إليه منها، وهي الأفضل نوعًا في المدينة حتى الآن، وتمثل وحدها وجبة كاملة، وإذا حدثتك نفسك عن شيء خاص ستجده فيها، علاوة على ما تحتويه من طعم سمك الأنشوقة. بعض الناس يحبون النكهة النفاذة لسمك الأنشوقة والبعض لا يحبونها. ويجدون في هذه الحالة الماركسية، أو لنقل: يجدون منظورًا غنيًّا بالمعلومات وليدة المساجلات والتعارك، الممتد على مدى حياة المرء مع الكثير من المشكلات التي ظلت هي هي عن التغير، والتي شغلت ماركس، وتتعلق فقط ببلدان نحن اليوم ننسبها إلى العالم الثالث، ومع أحداث وموضوعات لم يكن ليستطيع ماركس أن يتنبأ بها. والنتيجة هي أن وولف من ناحية صاغ رؤية شاملة على المستويين: الأكبر للحياة البشرية، أي النسق العالمي، والأصغر، أي حياة الأسر والمجتمعات المحلية. وليس للمرء أن يبحث لديه عن فهمٍ لأبعاد أخرى لها نفس النفوذ والتأثير، مثل الأبعاد الدينية أو اللغوية أو الفنية. وهو لا يعطي مساحة كبيرة لمعالجة قوَى القومية والعرقية، وقد كان لهما تأثيرهما القوي في وعينا الجمعي وقتما كنت أكتب هذا الكتاب. ولنا أن نقول في هذه الحدود: إن وولف يقدم صياغة جديدة مقنعة لأفكار ماركس التاريخية، من أجل استخدامها في مجال الأنثروبولوجيا، كما يعرض إجابة مفحِمة عن المعضلات التي أثارتها مفاهيم الثقافات الثابتة المتكاملة غير المتحولة. وهذا الإنجاز الأخير هو الذي سوف أركز عليه.

يطرح وولف فكرته الأساسية على النحو التالي:

> «الغالبية العظمى من الجماعات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا وقعت أسيرة تحولات فرضها عليها التوسع الأوروبي، كما أسهمت هي أيضًا في هذه التحولات ... وهكذا نحن بحاجة إلى الكشف عن تاريخ «الشعوب التي ليس لها تاريخ» — التواريخ الفاعلة «للبدائيين» من المزارعين والعمال والمهاجرين والأقليات المحصورة.»[13]

ويستطرد قائلًا: «إذا كان التمايز الاجتماعي والثقافي والاستقلال المتبادل سمة عامة للنوع البشري، فإن لنا أن نتوقع أن نجد هذه السمة بسهولةٍ شديدةٍ ماثلة بين من نسميهم البدائيين أو «الشعوب التي ليس لها تاريخ»، والتي نفترض أنها معزولةٌ عن العالم الخارجي وعن بعضها البعض.»[14]

ويعكس هذا رأيًا عرضته بنيديكت التي كتبت تقول:

«على الرغم من العزلة النسبية لكثير من المناطق البدائية إلا أنها قضت قرونًا تصوغ الأفكار الثقافية الرئيسية التي أضحت أفكارها هي. إنها تقدم لنا في صورة جاهزة المعلومات الضرورية بشأن التباينات الكبرى المحتملة في مظاهر التكيف البشري، كما أن من اللازم تمامًا عمل دراسة نقدية فاحصة لها وصولًا إلى فهم كامل للعمليات الثقافية.»[15]

ولكن وولف يسوق حججه مؤكدًا العكس، قائلًا بأنه لم تكن هناك في واقع الأمر عزلة نسبية أو غير نسبية. ويطرح علينا المثال التالي الخاص بتجارة العبيد:

«نظرًا لأن تجار العبيد الأوروبيين كانوا فقط ينقلون العبيد من الساحل الأفريقي إلى مناطق الوصول المستهدفة في الأمريكتين، فقد كان الجانب الخاص بالتوريد التجاري موجودًا كله بين أيدي الأفارقة. كان هذا هو «الأساس الأفريقي» الذي أقيم فوقه «بكلمات المفكر البريطاني صاحب النزعة التجارية مالاكي بوستلثوايت: البناء الفوقي العظيم للتجارة الأمريكية وللقوة البحرية». إن السكان في مناطق الساحل الأفريقي ابتداء من سينيغامبيا Senegambia أفريقيا وحتى أنجولا، ينخرطون دفعات وراء دفعات في هذه التجارة التي توسعت أفرغها بعيدًا داخل البلاد، وأثرت في الناس الذين ربما لم يروا في حياتهم تاجرًا أوروبيًّا على الساحل. وإن أي رواية جاءت على لسان كرو أو فانتي أو أسانتي أو إيجاو أو أيجبو أو كونجو أو لوبا أو لوندا أو نجولا، والتي تصف كل جماعة بأنها «قبيلة» مكتفية بنفسها إنما تُخطئ في قراءة الماضي الأفريقي والحاضر الأفريقي على السواء.»[16]

والملاحظ حتى الآن، أن كتاب «أوروبا وشعوب ليس لها تاريخ» إنما يصبُّ القسط الأكبر من اهتمامه لكي يعرض مناطق العالم الواحدة تلو الأخرى، موضحًا أن الجماعات

البشرية التي بدت لنا في ظاهرها منعزلة ومحلية وغير متأثرة بشيء خارجي إنما اندمجت في واقع الأمر وبعمق في نظامٍ عالميٍّ متعاظم للتجارة والاستعمار وممارسة السلطة الإمبريالية. ورأى من الملائم لموضوع بحثه أن يتخذ عام ١٤٠٠م، أي قبل الرحلات الاستكشافية الكبرى، بداية لتاريخ العالم، أو على الأقل بداية لهذا الجزء من التاريخ العالمي، والذي يعنيه هو كثيرًا؛ لذلك فإن علماء الأنثروبولوجيا حين ظهروا على المسرح بعد ذلك بأربعة أو خمسة قرون وجدوا عالمًا ليس بالعالم القديم أو البِكر الذي لم يُمس، أو البدائي المنعزل؛ بل وجدوا عالمًا صاغته عمليات تفاعل طويلة الأمد وواسعة النطاق مع ذات المجتمعات التي وفد منها علماء الأنثروبولوجيا.

ويؤكد أيضًا أنه لا يوجد مجتمع معروف لنا باقٍ على بدائيته الأولى وبِكر لم يمس، وأنه نتاج تاريخه الخاص وحده. إن جميع المجتمعات البشرية التي نملك تسجيلات عنها هي مجتمعات من الدرجة الثانية؛ بل غالبًا ما تكون من الدرجة الثالثة أو الرابعة أو الخامسة. وإن التغير الثقافي أو التطور الثقافي لا يؤثر في مجتمعات منعزلة، بل يؤثر دائمًا وأبدًا في نُظُم متداخلة؛ حيث تكون المجتمعات مترابطة بدرجات وأشكال مختلفة داخل «مجالات اجتماعية» أوسع.[17] ويستخدم وولف هنا صورًا لأشياء صلبة صماء، ولكن لكي يصف وجهة النظر التي يرفضها؛ إذ يقول: «نحن حين نُضفي على الأمم أو المجتمعات أو الثقافات صفات باعتبارها موضوعات متجانسة داخليًّا، ومتمايزة ومحددة خارجيًّا إنما نختلق نموذجًا للعالم يصوره وكأنه طاولة عالمية لكُرات البلياردو، حيث كياناتٌ تدور وتدوم فوقها، وكل واحدة مستقلة عن الأخرى شأن كرات البلياردو المستديرة الصلبة الصماء، وهكذا يبدو يسيرًا علينا أن نفرز العالم وكأنه مؤلف من كرات ملونة مختلفة عن بعضها البعض.»[18]

وثمة دلالة أخرى لمفهوم «شعوب ليس لها تاريخ»:

> «تعلمنا داخل قاعة الدرس وخارجها أن ثمة كيانًا اسمه الغرب، وأن للمرء أن يرى هذا الغرب في صورة مجتمع وحضارة مستقلَّين ومعارضَين لمجتمعات وحضارات أخرى ... أنجبت اليونان القديمة روما، وأنجبت روما أوروبا المسيحية، وأنجبت أوروبا المسيحية النهضة، وأفضت النهضة إلى التنوير، وتولدت عن التنوير الديمقراطية السياسية والثورة الصناعية. وتداخلت الصناعة مع الديمقراطية لتُثمرا بدورهما الولايات المتحدة ... (إنها) قصة نجاح معنوي، وسباق على مدى الزمن حيث سلم كل عدَّاء في السباق شعلة

> الحرية إلى المرحلة التالية، وإذا كان التاريخ هو صياغة هدف في إطار الزمان، إذن فإن أولئك الذين يطالبون بهذا الهدف لأنفسهم هم، بناء على هذه الحقيقة، القوى القادرة على التنبؤ بالتاريخ.»[19]

بعبارة أخرى، إن أولئك الذين ليس لهم تاريخ، البدائيين المعزولين، يمكن أن يكونوا، بناء على هذه النظرة المقبولة عادة، عاطلين من أي هدفٍ معنويٍّ. علاوة على هذا، يمكن القول: إنه لم يكن لهم تأثير في حيواتهم ومصيرهم؛ ذلك لأن العنصر النشط الوحيد على المدى الطويل هو الحضارة، التي تندفع الآن نحوهم في تطورها المستقل. لقد كانوا سلبيين خاملين، في انتظار من يكتشفهم؛ ولكن وولف يؤكد العكس، موضحًا أن جميع الشعوب أينما كانوا لهم يد في تقرير مصيرهم، وأنهم ليسوا مجرد عناصر قابلة؛ بل وفاعلة أيضًا.

وهكذا، فإن رؤية التنوع التي يتبناها وولف هي رؤيةٌ تشدد على العلاقة بين الشعوب أو بين قطاعات السكان:

> «إن القضية المحورية التي يؤكدها هذا الكتاب هي أن عالم البشر يؤلف وحدة كلية متنوعة، شاملة لعمليات مترابطة؛ بحيث إن أي حركةٍ في إحداها تؤثر فيما عداها، وشاملة لمباحثَ من شأنها أن تفكك هذه الوحدة الكلية إلى أجزاء، وإن الفشل في إعادة تجميعها من شأنه أن يزيف الحقيقة. ومن ثم فإن مفاهيم مثل «الأمة» و«المجتمع» و«الثقافة» إنما تسمى أجزاءً، وتنطوي على خطر تحويل الأسماء إلى أشياء. ولكن فقط إذا فهمنا هذه الأسماء باعتبارها حزمًا من علاقات ورددناها إلى المجال الذي جردناها منه، فإن لنا بذلك أن نأمل في تجنب الاستدلالات المضللة، وأن نضاعف من نصيبنا في الفهم.»[20]

وإذا قارنَّا هذه النظرة إلى التنوع بالقوس الأعظم عند بنيديكت، نجد أنها تضعنا في وقت واحد أمام بؤرة اهتمام مغايرة، وتقتضي زيادة في الدقة ... وسوف تتغير البؤرة، إذا جاز التعبير، من مراكز الثقافات والمجتمعات إلى الأُطُر المحيطة بها وإلى العلاقات بينها، ومن الوصف «الاستاتيكي» أو السكوني بدرجة أو بأخرى لخصائصهما إلى وصف دينامي للعمليات المتداخلة فيها. مثال ذلك أن وولف يحدد «المجتمعات» بأنها تكتلات متغيرة من الفرق والقطاعات والفئات الاجتماعية، والتي من دون أي منها، تكون حدودًا ثابتة أو تكوينات داخلية مستقرة.[21] وهذه نظرة بعيدة كل البعد عن نظرة رادكليف-براون إلى المجتمع، وتجعل من المجتمع شيئًا أقل شبهًا بالموضوع الخارجي وأكثر شبهًا بالحدث

أو سلسلة الأحداث. ويعالج وولف الثقافة بطريقة مماثلة؛ إنه يسميها «سلسلة عمليات تبني وتعيد بناء وتفكك مواد ثقافية» (مثل القيم الاجتماعية أو سبل تقسيم العالم إلى الفئات). وإذا ما تخيلنا الصورة التي قدمتها بنيديكت باعتبار أن منطلقها خبرة تأمل لمجموعة موضوعات داخل متحف، فإن الصورة التي يطرحها وولف أكثر شبهًا بالصورة السينمائية كما يتخيلها عاشق السينما.

واستلزمت دقة وولف القيام بعمليتي تفكيك وإعادة تجميع. إنه لا يرفض المصطلحات القديمة كيفما اتفق؛ بل يراها، على أصح تقدير، أداة، أو لعل الأوفق أن نقول مرحلة على طريق الوصول إلى المنتج النهائي وهو الفهم. ويغدو من الأهمية بمكان من ناحية تفكيك النسق الدينامي الشامل، وبيان كيف تعمل «المجتمعات» أو «الثقافات» كلٌّ على حدة. وهذا هو السبب في أن نظرة وولف، وكذا نظرتي التي أتبناها هنا، لا ترفض الجهد التجميعي العظيم الذي أنجزته الإثنوجرافيا وتحقق على أيدي علماء الأنثروبولوجيا؛ بيد أن خطوة التفكيك هذه لا بد أن تتبعها عملية إعادة تجميع؛ بحيث نرى في النهاية — بنص العبارة التي أقتبسها من ألكسندر ليسر — المجتمعات وكأنها «أنساق مفتوحة ... متداخلة على نحو معقدٍ لا فكاك منه مع تجمعات أخرى، قريبة وبعيدة في صورة نسيج وروابط شبكية.»[22] وإن الكثير من المجتمعات التي فككها علماء الأنثروبولوجيا لا تزال تنتظر عملية إعادة التجميع، وبيانًا يوضح كيف نشأت وكيف تحولت في صورة «نسيج وروابط شبكية» شاملة حياتنا البشرية على أوسع نطاق.

ومن ثم فإن النسق الذي يُعاد تجميعه، وهو في خاتمة المطاف النسق العالمي في شموله، هو نسق علاقات. وجدير بالذكر أن وولف يتصور العلاقات بطريقة خاصة. إن لها قوة خاصة بها ومميزة لها.

> «إن العلاقات من شأنها أن تخضع بناء البشر لأوامرها الملزمة، وتدفع الناس إلى مصفوفة اجتماعية، وتضفي غائية على المصفوفات الناشئة. والعلاقات الرئيسية ... تُضفي قوة على النشاط الإنساني وتنفث فيه حياة، وتدفع به قُدمًا إلى الأمام، وكما قال ماركس إن الناس يصنعون تاريخهم؛ ولكنهم يصنعونه في ظل ظروفٍ ليست من اختيارهم هم. إنهم يفعلون ذلك تحت ضغط العلاقات والقوى التي توجه إراداتهم ورغباتهم.»[23]

وسبق لي أن ذكرت أن وولف استخدم مثال تجارة العبيد ليوضح المعنى الذي يقصده من ذلك. ولا ريب في أن العبيد قد تأثروا، ولكن تأثرت أيضًا جميع المجتمعات

الأخرى المتورطة في العبودية والاسترقاق، ابتداء من بريطانيا ذاتها وحتى الأمريكتين، وتجار العبيد الأفارقة الذين باعوا أفارقة آخرين للأوروبيين. وربما تورَّط كل فرد في ممارسة هذه التجارة، وتمثلت المحصلة النهائية في قوة تتجاوز طاقة أي فرد للسيطرة عليها، وهي قوةٌ تأخذ شكل علاقات بين الناس: بين الأسير والآسر، وكذا بين الأفريقي وتاجر العبيد الأوروبي، وبين تاجر العبيد وصاحب الضِّياع الزراعية في الأمريكتين. وواقع الحال أن هذه العلاقات التي أضحت الآن أكثر وضوحًا للباحثين الدارسين لمجتمعات شمال الأطلسي كانت أكثر من أن تُضاهي تعقدَ العلاقات في أفريقيا ذاتها وأثر هذه العلاقات. وأفضت هذه العلاقات إلى نشوء عمليات سلبٍ ونهبٍ جديدة، ودول مدجَّجة بالسلاح، وتأسيس تنظيمات متخصصة في مطاردة وصَيد العبيد، وافتراس المجتمعات التي لم تكن تملك مثل هذه التنظيمات الاجتماعية. ولقد اعتدنا منذ زمانٍ طويلٍ أن نعزوَ التغير الواسع النطاق إلى التكنولوجيا؛ مثل استخدام البنادق في أفريقيا. ولكن قبل أن نلوم التكنولوجيا نحن بحاجة أولًا إلى أن ننظر إلى العلاقات التي أضحت من خلالها صناعة البنادق، والتسلح بها، واستخدامها، أمرًا له أهميته ودوره؛ فالبنادق تستعبد الناس، ولكن الناس يستعبدون بعضهم بعضًا مستخدمين البنادق.

ولْيسمح لي القارئ بالعودة لحظة إلى قصة رامون. كانت بنيديكت على وعيٍ شديد بالعناصر المثيرة للرثاء في ورطته، غير أن دراستها الأنثروبولوجية عجزت، بالمعنى الدقيق للكلمة، عن وصفه أو فهمه.

إنه لم يكن يعيش في هذه الثقافة أو تلك، ولا في هذا المجتمع أو ذاك حسب وجهة نظرها؛ ذلك لأن صيغة فكر بنيديكت كانت تخضع فقط لمعايير كليات سكونية (استاتيكية)، وليس في العلاقات المتداخلة أو البَينيَّات in-betweens المفعمة حياة ونشاطًا. هذا بينما نجد فكر وولف على النقيض من ذلك؛ استهدف صراحة استيعاب وضع رامون. لقد استهدف فهم عملية الاستعمار، ورد السكان المواطنين من هنود أمريكا إلى حالة اجتماعية جديدة تحولوا فيها جزئيًّا إلى فئة، وتحولوا جزئيًّا أيضًا إلى جماعة عِرقية. وأصبح في مقدور وولف أن يصف لنا كيف دخل رامون في علاقاتٍ جديدةٍ؛ كأن يدخل في علاقات الدائن الزراعي وبائع السلع الزراعية في السوق. وأصبح في استطاعته كذلك أن يصف لنا أشكالًا جديدة من العلاقات الاجتماعية، نشأت بين رامون ورفاقه من الهنود الأمريكيين، وبات على استعداد في الأساس — وإن كان هذا في الحقيقة الجانب الأضعف والأقل صقلًا في كتابه — أن يوضح لنا كيف أن الشكل الثقافي الجديد للمسيحية

أصبح مجاورًا وموازيًا للعقيدة الشامانية، أو لنَقُل: أصبح البديل الموازي أو الذي حلَّ محلها على مضض.

حياة متحورة

هذه هي خاتمة قصتي عن كيفية تحول مفهومنا عن التنوع البشري. ترى ما هو مغزى القصة؟ المغزى الأول أن الحياة البشرية بطبيعتها متحورةٌ. ومصطلح «متحورة» هنا هو مصطلح فني يستهدف التعبير عن الطبيعة التحولية الدائمة أبدًا للتجربة الإنسانية، وعن الصفة الزمنية المؤقتة التي تدخل في لُحمة وسدى جميع المؤسسات والعلاقات الإنسانية. والملاحظ أن نظرية أصداف البحر عند كل من بنيديكت ورادكليف-براون هي نقيض ذلك، إذ تُغفل الصفة الزمنية المؤقتة كما تغفل الطبيعة التحولية. ومن دواعي السخرية هنا أن مفهوم التنوع الثقافي الذي استشهدت عليه بنيديكت بمثال، إنما صاغته من بدايته الأولى حتى نهايته لتؤكد أن البشر يتحولون ويتباينون على نحو مذهلٍ يتجاوز المقتضيات المحدودة التي يفرضها الانتخاب الطبيعي.

بيد أنها هي وآخرين رفضوا، مثلها، منذ البداية أن يولوا اهتمامًا حقيقيًّا لحالات التباين، إذ لم يكن مفهوم الثقافة فقط مفهومًا لاتاريخيًّا ahistorical؛ بل كان في واقعه مناهضًا للتاريخ anti historical. إن كل ثقافة لها قوتها السببية وطبيعتها المحافظة، وتسِم بميسمها المميز كلَّ جيل وكل فرد بشريٍّ مبدع. والنتيجة، كما قلت في موضع آخر، أن الأنماط الاجتماعية والثقافية يكون لها في مثل هذه النظرية الطابع المحدد على نحو نهائي، بحيث تدع مجالًا محدودًا للغاية للإرادة أو المصادفة أو التغير، أو لتداخل وتشابك الظروف والملابسات. وهكذا يمكن القول، بصورة أو بأخرى، إن كل الأشياء تظهر إلى الوجود متماثلة في كل زمان. ومثل هذه النظرة غير التاريخية،[24] كما لاحظ جي دي واي بيل J. D. Y Peel «لا تتسق مع مفهوم واقعي عن المجتمع وكيف يكون، وعن التجربة البشرية فيه؛ ذلك لأنها تلغي التغيير وحالة عدم الاكتمال والقدرة الكامنة المحتملة والذكريات والنوايا؛ أي في كلمة واحدة: تلغي التاريخية.»[25]

والمغزى الثاني هو ذلك الذي حدده ولف بقوة: الحياة البشرية ذات طبيعةٍ سببيةٍ، وأن العلاقات بين البشر هي علة السببية، أو هي مصدر العلاقة السببية ونجد عرضًا أكثر قوة وإحكامًا لهذه النقطة في الصياغة التالية الجديدة، لبعض كلمات قالها موريس جودلير والتي سبق أن أثبتها في موضوع آخر: «الحقيقة هي ما يلي: الكائنات البشرية؛

على نقيض الحيوانات الاجتماعية الأخرى، لا تقنع فقط بمجرد الحياة في علاقات؛ بل إنها تنتج (العلاقات) لكي تعيش. وتبتكر على مدى وجودها سُبلًا جديدة للفعل والفكر، لتفكر وتعمل سواء بالنسبة لبعضها البعض أو بالنسبة للطبيعة المحيطة بها؛ ومن ثم، فإن البشر ينتجون الثقافة ويخلقون التاريخ.»[26]

والعبارة التي شدَّد عليها جودلييه والتي تقول إن البشر «ينتجون علاقاتهم (أو بنص كلامه ينتجون مجتمعاتهم) لكي يعيشوا» إنما تمضي شوطًا بعيدًا وصولًا إلى لب حجتي. إنها تحمل أولًا، وقبل كل شيء، معنى ماديًّا، يقضي بأن البشر لا يكتسبون عيشهم فرادى؛ بل على نحو جمعي. وهذه حقيقةٌ بديهية ماثلة في المجتمعات الحضرية المعاصرة، حيث يعتمد الناس بعضهم على بعض في سبيل جميع الحاجيات المادية الأساسية؛ ولكنها صادقة أيضًا بالنسبة لأبسط المجتمعات على المستوى التكنولوجي حسب السجل الإثنوجرافي. إن الاكتفاء الذاتي لم يكن ليعني أبدًا أن كل فرد يمكنه أن تكون له حياته المستقلة عن أي روابط مع الآخرين، وإنما تعني فقط أن جماعة ما يمكنها أن تعيش بفضل الجهود المشتركة المتكافلة.

كذلك فإن عبارة «لكي تعيش» أكثر ثراءً بما تحمله من معنى. فالناس يعيشون بفضل العلاقات القائمة بينهم حياة وجدانية وفكرية. إن الكلام الذي نتعلمه لا يكون له معنى في ضوء الآخرين الذين نتعلمه منهم، ونوجهه إليهم. وقيم السلوك التي نكتسبها تكون ذات معنى وقيمة فقط في منظور الآخرين، أو في تصورنا لمنظور الآخرين. والحقيقة أن الثقافة التي تعني هنا تمامًا العناصر الذهنية في الأساس، وأشكال المعارف والقيم التي نعيش بها وعليها، أو التي تعلمناها أو ابتدعناها إنما لا نعقلها إلا حين يستخدمها الناس وبالنسبة للآخرين. فالثقافات، بعبارة أخرى، تفترض مسبقًا وجود العلاقات.

وذهب وولف إلى أن العلاقات تؤثر في نطاقٍ واسعٍ؛ بحيث إنها تشكل بيئة، أي الظروف الأساسية التي تجري في ظلها الحياة. وهكذا نقول، على سبيل المثال: إن تجار العبيد في الدول الأفريقية القائمة على النهب، وكذا العبيد أنفسهم، واجهوا معًا بيئة خلقها الناس؛ ولكنهم على الرغم من هذا عايشوها كأمر مُسلَّمٍ به، وواقع لا مناص منه، ولا سبيل إلى اجتنابه. إن المجاعة الكبرى التي دهمت البنغال عام ١٩٤٣م، والتي راح ضحيتها ثلاثة ملايين نسمة إنما خلقها البشر وليس الطبيعة. وكذلك الجزء الأكبر من المجاعة في أفريقيا اليوم لها ذات الطابع: الناس يضارون بالحرب، والأسعار الباهظة وغير ذلك من مظاهر الفوضى التي هي من صنع الإنسان، وناتجة عن البيئة الاجتماعية والاقتصادية

التي صنعها الإنسان. ولهذا يكون البشر عرضة لأخطار الندرة؛ بل والتضور جوعًا. وإني آخذ مأخذ التسليم في جميع صفحات هذا الكتاب الاعتقاد بأن الناس — مقابل الطبيعة — أسباب واقعية، وإن من الأهمية بمكان بيان فعالية البشر كقوة سببية لكي نفهم الطبيعة البشرية.

بيد أنني أريد أن أؤكد بالحجة أن العلاقات البشرية أيضًا تنطوي على مظهر رائع جميلٍ في نطاق محدود. فإن من التغيرات المهمة في عالم البشر التي اطردت واقترنت بشكل أساسيٍّ بتجارة العبيد هي تصنيع بريطانيا. كذلك فإن الصادرات من السلع المصنعة إلى جزر الهند الغربية وإلى أفريقيا ساعدت على شحذ التنمية الصناعية. ويمكن لنا، اقتداء بأسلوب وولف، أن نتحدث عن القوى والظروف التي أفضت إلى ظهور الثورة الصناعية وتطور الطبقة العاملة في إنجلترا.

وإذا التزمنا بهذا النهج في حديثنا فلا بد من الإشارة إلى المستوى المميز للعلاقة السببية في الحياة البشرية، وقد تكون لغة الحديث عن هذه العلاقة السببية لغة غير شخصية، أي لا تكشف عن الفاعل، وقد تُلزمنا بالحديث عن الحركة داخل أنساق، أو عن أنماط أخرى أوسع نطاقًا؛ بيد أنه لا شيء من تلك التغيرات كان له أن يحدث لو أن البشر كانوا عاجزين عن إنجاز الأشكال الجديدة للعلاقة التي تجسدت في عمل المصنع، أو تجسدت بعد ذلك في الصورة المعدلة لهذا العمل والتي أسهمت فيها النقابات العمالية. لقد كان لزامًا على الناس أن يبتكروا هذه المؤسسات، وما كان في استطاعتهم أن يفعلوا ذلك إلا عن طريق صياغة علاقات جديدة. وأفضت صياغة هذه العلاقات بدورها إلى خلق مواقف متبادلة، ومقاصد متقابلة، وفهم — أو سوء فهم — متبادل بين كل طرف والطرف الآخر. وأريد هنا أن أستخدم كلمة «تفاعلي» للإشارة إلى هذا المظهر الجيد وهذه الطبيعة البنائية المتبادلة في حياة البشر.

السؤال مرة أخرى

السمات التحورية والسببية والتفاعلية: هذه سماتٌ بعيدة كل البعد عن طبيعة الحياة البشرية على النحو الذي صورته بنيديكت أو رادكليف-براون؛ بيد أن هذه السمات ليست بديلًا كاملًا عن تلك الأفكار السابقة بقدر ما تسبغ عليها ظلالًا لمدلولات جديدة. ونقول ما قاله وولف: إن الأمر يتعلق بعمليتي التفكيك وإعادة التركيب. إذ لو كانت بنيديكت سألت عن التنوع لقرأت الوقائع أمامها على النحو التالي: إذا سلَّمنا بتنوع الثقافات التقليدية

المتمايزة والمحددة داخل أُطُر واضحة تمامًا؛ فما هو الشيء الصادق والأصيل بالضرورة بالنسبة للبشر بعامة؟ نحن لا نستطيع أن نفكر دون مفهوم التمايز؛ ذلك لأن الشيء الأساسي الذي أكده تاريخ العالم منذ وقت كتابتها لبحوثها هو أهمية هذا المفهوم على الرغم من كل ما كان يمكن لها أن تتوقعه. ولكن باعتبارها عالمة أنثروبولوجيا تحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه مما تبقى من مجتمعات الهنود الأمريكيين؛ لذا حاولت إعادة بناء تصور عن الحالة السابقة للمجتمعات وللثقافات التي تحولت فعلًا، متناسية الماضي السابق على حقبة الاستعمار. وبعدها بجيلين عايش علماء الأنثروبولوجيا عملية خلق وإعادة خلق هويات اجتماعية وثقافية جديدة، سواء وسط جماعات عرقية داخل الولايات المتحدة أو في بلدان مثل إيران الثورة أو بلدان الاتحاد السوفييتي السابق. وكما أشار أولف هانرز منذ عهدٍ قريب فإن «النظام العالمي» لا يخلق انسجامًا ثقافيًّا عامًّا على مستوى العالم؛ بل نراه بدلًا من ذلك يحل تنوعًا محل تنوع آخر. ونرى التنوع الجديد أكثر اعتمادًا نسبيًّا على العلاقات المتبادلة، وأقل اعتمادًا على الاستقلال الذاتي.[27]

وهكذا، فبعد أن فككنا فيض الحياة البشرية لنُبيِّن التمايز، بات لزامًا أن نعيد تركيبه دون الحدود الواضحة أو التقليد الذي لا يتغير. والسؤال الذي يجب أن نسأله عن هذه الحيوانات ذات الطبيعة الخاصة هو سؤال لا يسمح لها فقط بأن تتخذ شكلًا مميزًا للحياة له صور متمايزة من العلاقة؛ بل وأن تصوغ أيضًا أشكالًا جديدة، وأن تشارك في فيض حركة التاريخ. إذ يجب أن نبدل السؤال:

مع التسليم بتنوع أشكال حياة البشر، ما هو بالضرورة الشيء الصادق والأصيل في البشر عمومًا؟

بالسؤال التالي:

مع التسليم بخلق وتحور وإعادة خلق أشكالٍ متنوعة للحياة، فما هو الشيء الصادق والأصيل في البشر عمومًا؟

لقد تصورنا أن البشر ما هم إلَّا حيوانات لها ثقافات، ولهذا أجبنا عن السؤال الأول بقولنا إنهم حيوانات عاقلة مبدعة وقابلة للتعلم، وهم سلبيون إزاء ثقل وطأة التراث، ومتطابقون معه؛ بيد أننا الآن نرى أن البشر أيضًا قوة فاعلة، إنهم كذلك حيوانات ذات تاريخٍ. إنهم حيوانات اجتماعية في الأساس وقادرة على الابتكار، يحيون في العلاقات بين بعضهم والبعض الآخر وبفضل هذه العلاقات، ولهم استجاباتهم وردود أفعالهم إزاء بعضهم البعض، بغية صنع علاقاتٍ جديدة وأشكال جديدة للحياة. وهكذا أصبح الآن كل من السؤال والجواب أكثر صعوبة بكثير.

الفصل الثالث

بداية التاريخ

ما الذي جرى للبشر وأدى بهم إلى كتابة التاريخ؟ يقول جانانات أوبيسكير إن هذا سؤال أنطولوجي، بمعنى أنه سؤال عن حقيقة واقع الحال وما هو موجود، وعما هو كامن، بنص كلماته، في «الأساس المبهم» للطبيعة البشرية.[1] إذ في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كانت السلالات هي الموجودات الحقيقية في رأي علماء الأنثروبولوجيا الطبيعيين خصوم فرانز باوس. وذهب هؤلاء إلى أن السلالات هي جذر (ما افترضوا أنه الواقع) الفوارق الخاصة بالقدرة العقلية والأخلاقية بين الجماعات. غير أن باوس وتلامذته رفضوا بشدة فكرة السلالات، وطرحوا بيانًا مغايرًا عما هو واقع: المرونة البشرية والثقافات.

بيد أنني أطرح هنا أنطولوجيا أخرى، أنطولوجيا تبادلية، تؤكد على «روح المعاشرة الاجتماعية»، والتي أضع لها الآن تعريفًا مؤقتًا بأنها القدرة على أداء السلوك الاجتماعي المعقد. إن الكثير من الأنواع، خاصة الرئيسات الاجتماعية، لها صورتها الخاصة بها من هذه القدرة؛ ولكن روح المعاشرة الاجتماعية، أو الروح الاجتماعية Sociality عند البشر تتجلى واضحةً؛ نظرًا لأننا نشارك في أشكال للحياة شديدة التنوع والتعقيد. وليس هدفي هنا إبدال فكرة الثقافة مثلما حلَّت الثقافة عن حق محلَّ فكرة السلالة المرذولة؛ بل هدفي تغيير مناط التأكيد؛ ومن ثم فإنني أؤكد، في المقابل، بأن كون الأفراد يعيشون في علاقات، وكذا الطابع التفاعلي للحياة الاجتماعية، هي أمورٌ أهم قليلًا وأكثر واقعيةً من تلك الأشياء الموسومة بالثقافة؛ إذ تذهب نظرية الثقافة إلى أن الناس يفعلون ما يفعلون من أشياء بسبب ثقافتهم. ولكن تأسيسًا على نظرية روح المعاشرة الاجتماعية، فإن الناس يفعلون ما يفعلون من أشياء عن طريق استخدامهم الوسائل التي يمكن أن نصفها، إذا شئنا ذلك، بأنها أشياء ثقافية، وذلك من أجل بعضهم البعض، وبالتعاون مع بعضهم البعض، وفيما يختص ببعضهم البعض.

إن أهمية مفهوم الروح الاجتماعية تنبع جزئيًّا من قدرة المفهوم على أن يصحح هدفًا تضمنته فكرة الثقافة ولم يتحقق. لقد أكد علماء الأنثروبولوجيا في البداية، من ناحية، على أن الثقافة عامةً منهلٌ مشترك يتقاسمه الجميع. وتمَّ التسليم، في هذه الحدود، بأن الثقافة شأن اجتماعي؛ ولكن هذا التسليم في واقع الحال نزعٌ إلى التوقف في موضع قلق عند منتصف الطريق، وهو موضعٌ عاجز حتى الآن عن الإدراك الكامل للطبيعة الاجتماعية للبشر من حيثُ هم نوعٌ؛ فضلًا عن أنه أخفق تمامًا في التسليم، بأن البشر في المقام الأول يرتبطون ببعضهم البعض وليس بالثقافة في صيغة مجردة.

والمشكلة مشكلةٌ قديمة، ألحَّت على كلٍّ من علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا. ولنتأمل على سبيل المثال هذا القول المأثور عن عالم الأنثروبولوجيا المعاصر، المعني بدراسة الثقافة، كليفورد جيرتز إذ يقول: «الجهاز العصبي للإنسان لا يُمكِّن الإنسان فقط من اكتساب الثقافة، وإنما يستلزم منه بالضرورة أن يفعل ذلك إذا كان لا بد له أن يؤدي وظيفته في الأساس.»[2] والتأكيد هنا على العلاقة بين فرد صيغت صورته على نحوٍ مجرد ومثالي وبين التجريد الآخر، أي الثقافة. إذ لا شيء آخر، ولا أحد آخر يتدخل ويكون له تأثيره. وثمة رأي خاطئ بنفس القدر صاغه منذ جيلين مضَيَا عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا مارسيل موسى إذ قال: «إن إسهام التصورات الجمعية (أي الثقافة) ... إسهام كبير جدًّا ... بحيث تراودنا أحيانًا رغبة في أن نحتفظ لأنفسنا (علماء الاجتماع) بجميع البحوث المتعلقة بهذه القطاعات العليا للوعي الفردي.»[3]

ولعل المشكلة تبدو لنا أكثر وضوحًا في هذه الفقرة المليئة بالمحسنات البديعية التي اقتبسناها من خطاب ليزلي هوايت بمناسبة تولِّيه السلطة رئيسًا للرابطة الأمريكية للدراسات الأنثروبولوجية عام ١٩٥٨م.

وهكذا أقام الإنسان (بالرموز والمعاني الثقافية) عالمًا جديدًا يعيش فيه. إنه يقينًا لا يزال يطأ الأرض، وقد أحسَّ بالريح تصفع وجنتيه، أو سمعها تتنهد بين أشجار الصنوبر، وشرب من جداول الماء، ونام ملتحفًا بنجوم السماء، واستيقظ يُحَيي الشمس في الصباح؛ ولكنها ليست ذات الشمس! فلا شيء هو ذاته أبدًا. كل شيء اغتسل بنور السماء، وانطبعت على كل راحات الأيدي «علامات الخلود». لم يكن الماء أبدًا شيئًا لمجرد إطفاء الظمأ؛ إنها تُضفي على الحياة طابع السَّرمدية. وامتد بين الإنسان والطبيعة حجاب الثقافة، ولم يعد الإنسان يرى شيئًا إلا عبر هذا الحجاب ... ومن ثم أصبح النفاذ إلى كل شيء هو جوهر الكلمات، المعاني والقيم الكامنة وراء الأحاسيس. وقادت خطاهُ هذه المعاني والقيم — علاوة على حواسه — التي غالبًا ما كانت لها الأسبقية عليها.[4]

وتأسيسًا على هذا العرض، فإن قسمات النوع الإنساني الوحيدة ذات الدلالة والتي تشكل الواقع الحقيقي الوحيد تشتمل على: (١) كل فردٍ بمفرده وحيدًا. و(٢) عالم الموضوعات. و(٣) ذلك الموضوع اللامادي، أي ذلك الحجاب الفاصل بينهما وهو الثقافة. ومن ثم ربما كان من المستصوب لسبب ما إيجاز حجم تعقُّد الخبرة الفعلية. ويمكن لعالم النفس، على سبيل المثال، أن يستخدم هذه الأفكار ليُمايزَ بين إدراك الإنسان والحيوان؛ بيد أننا إذا ما استعدنا ما سبق أن أوجزناه فإننا نرى شيئًا أشد تعقيدًا بكثير. البشر يعيشون داخل شبكة هائلة من العلاقات مع بعضهم البعض، ويبذلون الجهد المشترك في سبيل فهم العالم الطبيعي والتعامل معه. وحسب هذا المنظور فإن الثقافة، أو ما أسماه علماء الاجتماع الفرنسيون التصورات التمثيلية الجمعية Collective Representations، قائمة في هذه العلاقات ومن خلالها، وأنه لا سبيل إلى الفصل بين أهمية ودلالة التصورات الجمعية؛ وبين العلاقات.

وليس مستصوبًا كذلك النظر إلى الثقافة أو إلى التصورات الجمعية باعتبارها موضوعًا ما يكون الناس على علاقة به. فقد سبق استخدام هذا الافتراض على هذا النحو بوضع التصورات الثقافية في الصدارة، بحيث نبدأ من خلالها في إدراك أوجه التمايز بين سبل الحياة بطريقة غير مبهمةٍ؛ ولكن إذ نرُد التعبيرات الرمزية إلى وضعها الفعلي يظهر أمامنا نمط أشد صقلًا؛ فالتصورات الجمعية تكتسب أهميتها ودلالتها عندما يستخدمها الناس في علاقاتهم ببعضهم البعض، ولا أحد منهم بمنأى عن هذا الاستخدام. وأهمية هذه التصورات أنها تُذكرنا بإطار قد نرى فيه التغير أمرًا طبيعيًّا، ونعني به إطار الحياة الاجتماعية الفعلية بكل ما فيه من سيولة وعدم يقين وتفسيرات صحيحة وتفسيرات خاطئة، وبكل ما يتم إنجازه فيها من تواصل بجهد جهيدٍ، وما فيها من ابتكارات مستهدفة أو غير مقصودةٍ. ونحن ما دمنا نفكر في البشر باعتبارهم مجرد أفراد خاضعين لوجود جمعيٍّ أو خاضعين لإعمال عقل طليقٍ غير مجسد، فإن التغير من النوع الذي يؤكده بجلاء التاريخ البشري يبدو شديد الغرابة عَسِرَ الفهم. وثمة نظرة اجتماعية أكثر شمولًا تضع التغير، وليس الدوام، محورًا لنظرتنا.

متطلبات داروينية

أطرح الآن فكرة عامة عن كيف نشأت وتطورت روح المعاشرة الاجتماعية. وأقول «فكرة عامة» لأنني لن أحاول ربط هذه الأفكار بقوة، بأزمنة وأمكنة خاصة في إطار سرد

تاريخيٍّ فعلي للتطور البشري. وسبب ذلك — جزئيًّا — أن المعلومات المباشرة المتوافرة الآن حول التطور البشري — وهي أساسًا معلومات مستقاة من المكتشفات الحفرية والأركيولوجية — عامة ومجملة إلى حدٍّ كبيرٍ؛ بحيث لا تكفي لدعم مثل هذا السرد. وكم هو عسير الآن أن نستنتج عن ثقة دقائق السلوك الاجتماعي والصفات الذهنية من خلال دراستنا للعظام والصخور؛ ولكن هناك أنواعًا أخرى من الشواهد والبينات. بينات يغلب عليها الطابع غير المباشر مستمدة ابتداء من مجالات كثيرة، من دراسة سلوك الرئيسات وحتى سيكولوجية المعرفة. وتستلزم هذه البينات قدرًا هائلًا من عمليات الاستدلال؛ ولكن لها على أقل تقدير ميزة الثراء والتنوع. وتطرح علينا الآن نظرة جديدة نسبيًّا ومغايرة إلى حدٍّ كبيرٍ عن التطور البشري، بالقياس إلى تلك النظرة التي ظلت مهيمنة حتى الآن على الأنثروبولوجيا البيولوجية.

ليس لنا عادة أن نتوقع التوصل إلى فهم أنثروبولوجي اجتماعي ثقافي مُتَّسقٍ أو متكافئ مع فهم بيولوجي. ومن ثم فقد اتصل النزاع بين باوس وعلماء الأنثروبولوجيا الطبيعيين في عصره بشأن قضايا مختلفة. واستمر الخلاف حتى الآن، وسوف يستمر بشأنها خلال القرن الحادي والعشرين. حقًّا إن أحد المكونات المهمة للهوية الجمعية للأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا — وسارت حذوها الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في هذا المجال — إنما نجَم عن الرفض العنيد للتفسيرات البيولوجية والتطورية للسلوك البشري. وهذه سجالات تتسم بالمرارة والتشدد، وتقف شاهدًا على أنه من الصعوبة بمكان أن نكتب أو نقرأ عن مثل هذه الموضوعات بهدوءٍ أو وضوح.

بيد أنني أعتقد أن بالإمكان التوفيق بين المنظورين على نحوٍ مثمرٍ. إنني آمل في الحقيقة أن أوضح أن بالإمكان التوفيق بينهما حتى إن التزمنا بوصف روح المعاشرة الاجتماعية، تأسيسًا على نظرةٍ تطوريةٍ دقيقة ومتصلبة؛ بل وربما مثيرة للخوف. وقد يبدو هذا الوصف للوهلة الأولى غير متسقٍ تمامًا أو منافيًا كليةً للتفسير الذي عرضته حتى الآن عن علاقات الترابط المتبادلة بين البشر. والتحدي الذي يواجهنا هو أن نصوغ لغة بيولوجية فيما يختص بالكائنات الحية والجينات والتجمعات السكانية والانتخاب الطبيعي؛ بحيث تكون هذه اللغة مُتَّسقة مع لغة الأشخاص والعلاقات والمجتمعات والثقافات، وأولًا وقبل كل شيءٍ مع التاريخ. أو لعل الأفضل — لأن هذه هي حقيقة محور الموضوع — أن نبين بوضوح وحسم أين ينتهي استعمال لغة ما، وأين تبدأ اللغة الأخرى. إنني بعبارةٍ أخرى أقترح معاهدة سلم جديدة في منطقة الحدود بين

الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية وبين البيولوجيا؛ ذلك لأن الذي نشأ وتطور هو قدرتنا على صنع التاريخ، وما إن حدث هذا حتى أصبح بالإمكان صناعة التاريخ دون تدخُّل عملية الانتخاب الطبيعي.

ولْيسمح لي القارئ بأن أبدأ بعبارة روح المعاشرة الاجتماعية ذاتها. إنني آثرت استخدامها بدلًا من عبارات أخرى مثل الذاتية؛ لأنها قيد الاستعمال بالفعل على لسان علماء البيولوجيا السلوكيين. إنها في واقع الأمر تُشكل حلقة الربط بين اللغتين؛ بل إنها تبدو في الحقيقة، وللنظرة الأولى، وكأنَّ لها مذاقًا سوسيولوجيًّا أو أنثروبولوجيًّا غالبًا. وها نحن، على سبيل المثال، نرى إي أو ويسلون يضع قائمة من عشر خصائص لروح المعاشرة الاجتماعية من بينها حجم الجماعة والتلاحم، والتوزع إلى وحداتٍ مستقلةٍ Compartmentalization، وتباين الأدوار والتوزيع الديموجرافي ... إلخ.[5] وتأسيسًا على هذا الاستعمال، فإن وصف روح المعاشرة الاجتماعية لنوع أو لتجمع سكاني من الحيوانات يعني وصف مجتمعه، وإن جاء الوصف في إطار محدود.

إن ما أهدف إليه هو أن أدعم مفهوم الروح الاجتماعية. وأحد اختياراتي أن أجعله يغتني أكثر بالمحتوى السوسيولوجي؛ إذ يمكن لنا، على سبيل المثال، أن نؤكد على أن الشيء المهم كذلك فيما بين الرئيسات نوعُ التفاعل فيما بينها، وتعقد هذا التفاعل. بيد أنني سأتخذ وِجهة عكسية؛ ذلك أنني سأجعله أكثر ثراءً بالمحتوى البيولوجي. وإنني أدفع بأن هذا الفهم لروح المعاشرة الاجتماعية أو الروح الاجتماعية ليس بيولوجيًّا بدرجة كافية، ومن ثَم فإنه، تحديدًا، ليس داروينيًّا بدرجة كافية. وإذا أردنا لمفهوم الروح الاجتماعية أن يكون ذا نفعٍ ما فلا بد أن يرتكز على وصفٍ تطوري دقيق. ويأخذ هذا الوصف الصورة التالية:

> «الروح الاجتماعية سمة أو سمات موروثة تتجلى في أفراد الكائنات الحية، ويمكن أن نعزوَها آخر الأمر إلى حالات تواتر الجينات في التجمع السكاني الذي تنتمي إليه. وترسخت الروح الاجتماعية بفضل سريان فعالية الانتخاب الطبيعي بين ذلك التجمع السكاني.»

نلاحظ أولًا أن هذا يُضفي قدرًا من الغموض على المعنى البيولوجي للعبارة، أو هو على الأصح يؤكد حالة غموض موجودة بالفعل. ويستطيع المرء عادة أن يقول إن ثمة فارقًا من حيث الروحُ الاجتماعية بين الذئاب في كندا والذئاب في إسبانيا؛ أو بين قردة الشمبانزي في الغابة وغيرها في الأَسر، وها هنا تشير روح المعاشرة الاجتماعية إلى الشكل

المحدد للحياة الاجتماعية بين تجمع سكاني أو آخر، ونجدها تنطوي على اعتراف بأن التجمعات المختلفة من نوعٍ حيوانيٍّ واحد، يمكن أن تكشف عن أنواع مختلفة من روح المعاشرة الاجتماعية.

ولكن عالم البيولوجيا بوسعه أيضًا التحدث عن الروح الاجتماعية لنوع ما — وليكن الأُسُود — مقابل نوع آخر — وليكن الفِيَلة. وعلى الرغم من إمكانية التسليم بأن كل واحدةٍ من هذه الروح الاجتماعية للمعاشرة، تشتمل علميًّا على سلسلة من الإمكانات، سوف تختلف السلسلة من نوع إلى آخر، ومن ثم يكون الحديث مستساغًا عن فوارقَ بين الأنواع من حيث الروحُ الاجتماعية. علاوة على هذا، فنظرًا لأن الروح الاجتماعية تقترن، حسب هذا المعنى، بنوع محدد؛ إذن لا بد أن تكون قابلة للتوالد والتكاثر. ويجب كذلك أن تكون بصورة ما منظمة وَفقًا لرموز شفرة جينية حتى تتجلى في سلوك تجمعات هذا النوع. هذه هي فكرتي عن الروح الاجتماعية التي أطرحها هنا، وأعتقد أنها نتيجة لازمة منطقيًّا عن أفكار وممارسات بيولوجية موجودة بالفعل.

ويتضمن هذا، علاوة على ما سبق، أن الروح الاجتماعية، حسب التعريف الموضح، لها تاريخ نشأةٍ وتطور. ويقول في هذا الصدد دانييل بولوك: «كان لا بد أن يظهر شيء جديد أصيل تمامًا على مدى الحقبة الخاصة بنا، مثلما كان لا بد أن يظهر شيء جديد وأصيل تمامًا خلال كل حقبة من الأحقاب السابقة للتاريخ الطبيعي.» وإن أقرب الأحقاب أو الفصول إلينا هي أحقاب الرئيسات الاجتماعية. ولقد كانت صور الروح الاجتماعية لديها قريبة الصلة بثدييات اجتماعية أخرى. واتصفت أحقاب الرئيسات الاجتماعية بالتعقد الشديد والتماثل الكبير من نواحٍ كثيرة مع الحقبة البشرية. ومن ثم فإن من الأفضل أن نرى «الشيء الجديد» باعتباره شيئًا مغايرًا عن مظاهر الروح الاجتماعية، عند كل من قردة الشمبانزي والبومبوس Bombos والغوريلَّا والبابون وغيرها من مراتب القِرَدة. وطبيعيٌّ أن هذه الحيوانات التي تجمع بينها قرابة النسب ليست أسلاف البشر، وإن جمعت بيننا وبينها علاقة؛ إذ إن لها سلسلة نَسَبها المميز الذي تطورت خلاله الروح الاجتماعية الخاصة بها. معنى هذا أن معرفتنا بالفصل السابق علينا هي معرفة غير مباشرة واستدلالية بالضرورة.

ويوضح لنا علم البيولوجيا الدارويني أن التطور يمكن أن يحدث بوسائل متباينة؛ بيد أنني سأفترض أن تغيرًا أساسيًّا جدًّا وبعيد الأثر تمامًا، مثل نشوء روح المعاشرة الاجتماعية البشرية، ما كان له أن يظهر إلا عن طريق الانتخاب الطبيعي. أو لِنَقُل بعبارة

أخرى إنه ما كان ليظهرَ بفعل عمليات تطورية يغلب عليها الطابع العشوائي، كأن يحدث انحراف جيني عفوي، أو أن يقع حدث بسيط من أحداث التغير الوراثي. ومن ثم فإن السؤال هو كالآتي: ما دام البشر متشابهين جدًّا مع الأنواع الأخرى القريبة منهم؛ فما هي الميزة الانتخابية التي تميز بوضوحٍ الروح الاجتماعية عند البشر؟

وتفرض البيولوجيا التطورية أيضًا صيغة عامة يتعيَّن أن تأتي في إطارها الإجابة عن مثل هذا السؤال. إذ يجب أن توضح الإجابةُ كيف أن الكائنات التي تحمل هذه السمة — أو مجموع السمات كما هو مرجح في حالتنا — كانت هي الأكثر نجاحًا داخل التجمع السكاني من أفرادها. ومعيار النجاح محدد وواضح: أن الأجيال التالية من قطاع هذا النوع ستنجب عددًا أكبر من الأفراد الحاملين لهذه السمات، وعددًا أقل ممن لم يكتسبوها. ونظرًا لأن ما أتحدث عنه هنا هو القدرة على صياغة أشكال أكثر تعقيدًا وتنوعًا من الحياة الاجتماعية، إذن فإنني أرى من المستصوب أن نتحدث عن زيادة قوة الروح الاجتماعية بين هذا النوع أو ذاك من التجمع السكاني. بيد أن مثل هذه الحجة لا بد أن تقترن بتحذير أمان: إن هذه الزيادة في القوة هي في الأساس، من وجهة نظر تطورية، لا تختلف عن الزيادة في أنواع أخرى، كأن تحدث لها على سبيل المثال زيادة في طول الأنف أو حجم الخِصيتين. إننا لا نملك أسبابًا تطورية تجعلنا نزهو بأنفسنا كنوعٍ على سائر الأنواع الأخرى.

ولْيسمح لي القارئ بأن أُطلق تحذير أمان آخر. إن الأفكار التي صيغت في مفردات تطورية تداخلت مع الخيال الجمعي لمجتمعات شمال الأطلسي، واصطنعت لنفسها حياة مروعة بعيدة كل البعد، في أغلب الأحيان، عن استعمالاتها في البحوث البيولوجية المسئولة. وتوحي هذه الأفكار بوجود قوةٍ عضوية ذات سطوةٍ فاعلة وملزمة ومحتومة، ومنبثقة من وسط الجبلة الجرثومية الناقلة للوراثة ذات طبيعةٍ مبهمة، لتجبرنا كَرهًا على إتيان أفعال غير بشرية. إذ يُقال: «ليس الشيطان هو الذي وسوس لي بإتيان هذا الفعل»؛ بل «الجينات الموجودة في جبلتنا جعلتنا نفعله.» ووصل الأمر ببعض الكتاب إلى حد تصوير الجينات وكأنها أشبه بشياطين دقيقة الحجم مركبة داخل أجسامنا وتعمل دائمًا على جذب خيوط تحركنا بها.

ولكن الصورة التي أطرحها هنا جدُّ مختلفة وأكثر اتساقًا، حسب فهمي، مع ما تتحلى به النظرية الداروينية من دقة. إن روح المعاشرة الاجتماعية هي قدرةٌ وقوة كامنة. وهذه لا تغدو وجودًا واقعيًّا إلا عن طريق الحمل والولادة والنضج والنمو في بيئة ملائمة. فالجينات ذاتها ليست سوى جزءٍ من هذه العملية. وحسب منظور العملية في شمولها فإن

هذه الجينات تؤلف بيانًا بالقدرات الكامنة لدى الفرد أكثر من كونها تخطيطًا أو إطارًا تخطيطيًّا لما يتعين أن يكون عليه الكائن الحي. وقد تعبر هذه القدرات الكامنة للجينات عن نفسها بطريقة مختلفة في البيئات المختلفة. وإن التسليم بصدق هذا الرأي بالنسبة للبشر والحيوانات الاجتماعية الأخرى يمثل في الحقيقة حجر الزاوية، بالنسبة لذات فكرة روح المعاشرة الاجتماعية، كما يستخدمها علماء البيولوجيا؛ ذلك لأنهم يسلمون بأن روح المعاشرة الاجتماعية قدرة طبيعية مرنة نسبيًّا أكثر منها ثابتة.

وهذه المرونة أساسية بالنسبة للأفكار التطورية، خاصة عند تطبيقها على البشر. وتتكشف لنا هذه المرونة في ضوء اختلاف النظرية الداروينية عن أساليب الفكر في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجيا الاجتماعية؛ إنها لا تنصب على البشر كأشخاص، أي البشر كعناصر فاعلة مسئولة تحققت في الواقع وسط وضع اجتماعي؛ بل البشر من حيث هم فقط كائنات حية. إن النظرية التطورية، بعبارة أخرى، لا تدعي القدرة على بيان التفاصيل الكاملة حول الحياة البشرية في جميع أبعادها. وحيث إن هذه النظرية تحدثنا فقط عن البشر ككائنات حية؛ إذن فإن بالإمكان أن تتعايش مع مفاهيم وممارسات شديدة الاختلاف بشأن أشخاص البشر، والتي تُصاغ في ظروف تاريخية اجتماعية وثقافية مغايرة.

أودُّ أخيرًا أن أقول كلمة عن الانتخاب الطبيعي: إن الانتخاب الطبيعي كما أوضح إليوت سوبر، يمكن فهمه فهمًا صحيحًا باعتباره جماع قوًى مؤثرة على قطاع سكاني.[6] وهذه القوى في جملتها ليست سوى البيئة التي تحيط بكل كائن حيٍّ من القطاع السكاني، حيث ينمو ويزدهر، أو يضعف ويفشل. والغالب الأعم أننا بطبيعة الحال نفهم البيئة باعتبارها وجودًا خارجيًّا بالنسبة للقطاع أو لتجمع السكان وكأنها تتألف من أنواع أخرى، وبيئة ومياه ومناخ ... إلخ، ولكن الأمر مختلف في حالة الحيوانات الاجتماعية؛ إذ ثمة عامل آخر إضافي تزداد أهميته باطراد؛ ألا وهو الوضع الاجتماعي ذاته. ذلك أن رفاق كل فرد من الكائنات الحية التي يضمها قطاع سكاني، وكذا شكل التنظيم الاجتماعي الخاص بهذا القطاع، إنما يشكلون جميعًا جزءًا حيويًّا من البيئة المحيطة والمؤثرة في كل كائن حي داخل القطاع السكاني.

ونعرض فيما يلي صورة تخطيطية لبعض الأنماط الأساسية التي طرأت على تطور الروح الاجتماعية عند البشر. إن طرف النهاية هو النوع الفعلي للحياة الاجتماعية البشرية على نحو ما نعرفها الآن. وأيًّا كان ما حدث في السابق فلا بد أن يكون متساوقًا مع هذه النتيجة. ونحن يقينًا لسنا الذروة؛ ولكن نحن ما نحن عليه في هذا الطور. ونقطة البدء هي

روح المعاشرة الاجتماعية عن أسلافنا من نسل الإنسان العاقل. ونحن لا نستطيع أن نتبين بوضوح وبشكل مباشر هذه الروح الاجتماعية؛ ولكن الدلائل والشواهد التي نستقيها من الرئيسات الاجتماعية غنيةٌ وكثيرة ومتنوعة، وتهيئ لنا أُسسًا مكينة للاستدلال.

المخطط العام الأساسي

ينبني تفكيري على ما ذهب إليه عالم النفس نيكولا همفري، الذي يؤكد أولية العقل الاجتماعي — أو ما أُسميه أنا روح المعاشرة الاجتماعية — عند البشر وفي تطور الرئيسات الاجتماعية. ويتمثل لب حجته فيما يلي:

> «الرئيسات الاجتماعية كانت مطلبًا اقتضته طبيعة النظام الذي تخلقه هذه الرئيسات وتدعمه، لتكون كائنات تفكر وتقدر؛ إذ لا بد لها أن يكون بوسعها تقدير نتائج سلوكها، وتقدير السلوك المحتمل من الآخرين، وكذا تقدير ميزان المكاسب والخسائر، ويجري كل هذا في سياق يكون فيه الدليل على صدق تقديراتها دليلًا سريع الزوال وغامضًا ومتقلبًا. ولو بسبب تصرفاتها هي نفسها. وها هنا في مثل هذه الحالة تقترن «المهارة الاجتماعية» بالفكر أو العقل، ومن ثم تكون الملكات العقلية اللازمة هنا في نهاية المطاف هي الملكات الأرقى مرتبة.»[7]

ويؤكد همفري أن ميزة العقل في القدرة على التكيف المقترنة بروح المعاشرة الاجتماعية لا تكمن في الابتكار التقني. والملاحظ حتى في تلك الأنواع التي تمتلك أكثر التكنولوجيات تقدمًا (مثل قردة الشمبانزي من نوع الجومب Gombe التي درسَتْها جين جودال) أن الاختبارات كانت أساسًا من نوع اختبارات المعرفة وليست من نوع الاستدلال التخيلي. فالتقنيات إما أن تكون من نوع المحاولة والخطأ، وهي غير فعالة تمامًا، أو تقنيات يتم تعلُّمها من الآخرين. ويؤكد همفري على تقنيات التعلم من الآخرين. ويذهب إلى أن امتلاك التكنولوجيا افتُرض مقدمًا توافر ذكاء تقني بسيط؛ وذلك لأنه يتعين أن يكون التأكيد أكثر على اكتساب ودعم العلاقات الناجحة مع من هم أكبر سنًّا، باعتبار أن هذا مصدر الحصول على التقنيات وليس على ابتكار التقنيات. ومن ثم فإن المجتمع يؤدي دوره أولًا وأساسًا باعتباره نوعًا من «مدارس التقنيات الشاملة» ليعلم أفراده المهارات البسيطة اللازمة للبقاء. ويتيح المجتمع لصغاره فترة طويلة الأمد تتهيأ لهم فيها فرصة

التجريب والتعلم وهم على اتصال مستمرٍّ بمعلميهم. ونظرًا لأن هذا نمط تكيفي نافع فإن الضغط الانتخابي سوف يكون في اتجاه دعم فترات كفالة أطول لمن هم في سنِّ الطفولة وعمر أطول للكبار.

ولكن نتيجة لتزايد تنوع الأعمار والمواقف النسبية سوف يتزايد تعقد المصالح المختلفة.

وهكذا بات المسح مُهَيأً داخل «المجتمع المحلي التعليمي» لحدوث نزاع سياسي كبير. وحتى يفيد المرء ويتصرف على نحو مُرضٍ مع الالتزام بالعقد الاجتماعي الذي تتوقف عليه صلاحية المجتمع المحلي في نهاية المطاف، فإن هذا يستلزم منه قدرًا كبيرًا من حصافة الفكر (بالمعنى الحرفي والبلاغي للكلمة). ومن ثم ليس من قبيل المصادفة أن «البشر» الذين يعيشون أطول فترة للحضانة دون جميع الرئيسات الأخرى ... ولهم أكثر هياكل النسب تعقدًا، وأوسع مظاهر التداخل بين الأجيال في المجتمع؛ هم الأكثر ذكاء من الشمبانزي، وأن قردة الشمبانزي، وللأسباب ذاتها، هي الأكثر ذكاء من قردة الكيركوبتسيد Cercopithecids.[8]

وأرجو أن يلحظ القارئ أن الفكرة الأساسية هنا، وهي أن الذكاء الاجتماعي باعتباره رأس الحربة في تطور الرئيسات الاجتماعية والإنسان العاقل، إنما يختلف اختلافًا مذهلًا عن الحكمة التي يجري تلقيها من كلٍّ من الأدب التعليمي السابق ومن الخيال الشعبي. ولنا أن نقول: إن هذه الحكمة المنقولة عن السلف تتضمن أحداثًا سابقة، اشتملت عليها «قصة النجاح المفترض» عن اليونان القديمة وأوروبا والديمقراطية الصناعية في الولايات المتحدة. واشتملت تلك الأحداث السابقة على توافر مخ أكبر للإنسان، والإبهام القادر على الحركة المتعرضة، واختراع الإنسان للنار والفأس الحجري. وقاده هذا مزهوًّا على طريق الانتصارات في مجال الإبداع التكنولوجي حتى وصل إلى الحاسوب (الكومبيوتر) الشخصي. ولكننا استنادًا إلى الفرض الذي قدمه همفري نريد أن نحكي قصة مغايرة تمامًا. إن بوسعنا أن ندهش — هذا إذا كان لنا أن ندهش أصلًا — ليس لضخامة عتاد التشغيل؛ بل بسبب شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعقدة تعقدًا لا سبيل إلى حصره، والقائمة بين الناس الذين أبدعوا ذلك الحاسوب وأوصلوه إلى الطاولة.

الذكاء الاجتماعي المعلم الثاني

تمتزج أفكار همفري في اتساق وتناغم مع أفكار أخرى داخل نهرٍ واسعٍ من البحث المتصل في مجالات التطور البشري، وعلم النفس، والإيكولوجيا السلوكية، وعلم اللغة الاجتماعي،

والأنثروبولوجيا الاجتماعية؛ بل وأيضًا الفلسفة. لقد بات مستحيلًا الآن تحديد المسرح الإيكولوجي الأوسع الذي نشأت وتطورت عبره الروح الاجتماعية البشرية، على الرغم من بعض المقدمات الرائدة الواعدة. وليس بالإمكان كذلك أن نربط بطريقة مقنعة بين التطور الفكري والاجتماعي للإنسان وبين البينات والدلائل الحفرية (وهي كثيرة نسبيًّا). إن القصة الحقيقية التي تحكي لنا لماذا نشأت ثقافات لدى البشر، وهي القصة التي سوف تعود بالإجابة إلى مرحلة أسبق وإلى فترةٍ زمنيةٍ محددة لا تزال مراوغة، وسوف يظل أكثرها دائمًا خافيًا عنا. ولكن في ضوء البداية التي تحددت وآخر فصول القصة، يبدو أن ثمة خطوات معينة تمثل ضرورة منطقية. وسوف أحاول فيما يلي أن أجمع بعض البحوث في هذا الشأن وأوالف بينها؛ رغبةً في استكشاف بصيرة همفري النافذة.

الذكاء الاجتماعي والتقني

يشدد همفري على التمييز بين الذكاء الاجتماعي والذكاء التقني. وثمة دلائل تؤكد ما يقول. إن أحد الاحتمالات أن يكون الذكاء التقني موجودًا ولكن باعتباره فقط، وإلى درجة ما، نتاجًا غير مهم، مشتقًّا من الذكاء الاجتماعي. ولهذا يؤكد توماس وين بما يسوقه من حجج أن قردة الشمبانزي في الحقبة الراهنة — مفترضًا أنها على أقل تقدير في مستوى ذكاء أسلافنا الأوائل — تتمتع بقدرة فكرية تؤهلها لصنع أبسط الأدوات الحجرية المكتشفة.[9] ولكن من الواضح أنها لا تصنع مثل هذه الأدوات، على الرغم من أنها تستخدم بين الحين والآخر أدوات ذات طابعٍ مخصص، كأن تستخدم عيدان أعشاب جافة لاستخراج النمل البيض من جحوره، أو تستخدم قِطعًا من الحجارة لتكسير حبات البندق. وقد يفيد هذا بأن الذكاء الاجتماعي الذي بلغ درجة متطورة عالية عند قردة الشمبانزي كان في الحقيقة أهم بكثير في مسار تطورها. وهذه هي الحجة التي طبقها هنري كذلك على التطور البشري.

احتمال آخر هو أن الذكاء الاجتماعي والتقني مترابطان، بحيث إن نشوء وتطور الذكاء الاجتماعي أفضى تلقائيًّا إلى نشوء وتطور الذكاء التقني. وها هنا نجد الفيلسوف دانييل دنيت قد أكد أن شكلًا من أشكال الاستدلال الخاصة لفهم الناس يمكن أيضًا استخدامه على نحو مفيد؛ بل والاعتماد عليه بقوة أثناء تعاملنا مع العالم المادي. معنى هذا أن الذكاء الاجتماعي ينطوي على القدرة التي تسمح لنا بأن نعزوَ لآخرين صفات عقلية متباينة: خططهم ومواقفهم ونواياهم … إلخ، ونستطيع في هذا الإطار المحدود

أن نقرأ العقول أو الأفكار؛ إن هذه ليست قدرة خفية؛ بل قدرة وليدة الحياة اليومية يجري استخدامها باستمرار كل يوم بغية إدراك ما يخطط له الآخرون، وما يفكرون فيه بقدر معقول من النجاح. وإن هذه القدرة، أو على الأصح هذا الوضع الخاص بالعقل، والذي يُسميه الموقف المضمر The Intentional Stance يسلم كبدهية، بأن الناس لها أهداف ومواقف عقلانية بدرجة أو بأخرى، وأنهم يخططون بُغية إنجاز تلك الأهداف، وأن تصرفاتهم تعكس حالاتهم الذهنية.[10]

ويؤكد دينت بعد ذلك أننا نستطيع أن نتبنى ما يسميه الموقف التخطيطي The Design Stance، والذي نفكر فيه بشأن الكيفية التي تعمل بها الأشياء تقنيًّا، أي كيف جرى تجميع أجزائها لتحقيق غرض ما؟ وكيف تلائم قطعة من أجزائه قطعة أخرى؟ وكيف يتعين أن يكون لهذه الأشياء شكل محدد؟

وكيف يحرك جزء منها جزءًا آخر؟ وهكذا. إن الموقف التخطيطي يتحقق دون أن نعزو إلى هذه الأشياء خططًا أو نوايا أو مواقف. وتمثل هذه جميعها وضعًا للذهن مكافئًا للذكاء التقني الخالص والبسيط.

جوهر الموضوع أن بالإمكان أن ندرك أشياء كثيرة يستهدفها الموقف التخطيطي، وأن نصفها بناء على الموقف المضمر كذلك. والموقف المضمر، كما يؤكد، هو منظور له، بالنسبة لنا على الأقل، قوةٌ فاعلة مميزة. إننا نكون في وضع مَوَات تمامًا حال قصور وفهم الأشياء، حتى إن كانت أشياء مادية، وذلك حين نعزو إليها نوايا أو خططًا. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أننا بحاجة واقعية للاعتقاد بأن الموضوعات غير الحية لها عقول. ونحن نعرف على سبيل المثال أن نجَّار الأثاث يحدثنا عن الخشب القديم بقوله «يريد أن ينفلق»؛ وكذلك الرسام يُحدثنا عن بعض الألوان فيقول «اللون يريد أن ينطق»، أو يقول عنه «لقد بلي وحان له أن يرحل». إنهم يقولون ذلك دون أن يساورهم يقينًا اعتقادٌ بأن الخشب أو اللون أشخاص واقعيون. ونحن بالأحرى نستخدم وضعًا ذهنيًّا تخصص مركز نشاطه الأصلي في عمل حسابات وتقديرات. حيث البرهانُ الذي تعتمد عليه التقديرات برهانٌ سريع الزوال غامض وقُلَّب بغية عمل شيء ما، مختلف اختلاف قليل نسبيًّا، وذلك للتعامل مع العالم الطبيعي. وتدعم البحوث السيكولوجية الحديثة هذا الافتراض؛ إذ تبين احتمال وجود «نزوع تفاعلي متبادل» interactional bias في التفكير البشري.[11] معنى هذا أننا بالفعل ننزع إلى التفكير وكأن العالم غير الحي شبيه بالإنسان أو الحيوان، وقد جاء على صورة الكائنات المفكرة والمخططة والهادفة.

الميزة الانتخابية للروح الاجتماعية

أكدت حجة همفري الأصلية على انتقال المهارات التقنية من جيل إلى جيل، باعتبار ذلك هو الميزة الرئيسية للروح الاجتماعية. وهذا نهج مستصوب؛ ولكنَّ قليلين من الباحثين الذين اقتدوا به من بعده؛ إذ ركزوا، بدلًا من ذلك، على استخدامات مختلفة قليلًا للروح الاجتماعية والمشاركة في المعارف.

وأحد أشكال المعرفة هو بمعنى من المعاني يجمع ما بين كونه أكثر أوليةً وأهم من معرفة التكنولوجيا، وهو معرفة البيئة. إن منطقة السافانا في شرق أفريقيا والتي من المحتمل أنها كانت موطن الإنسان العاقل الأول، كانت تتميز بمجموعة محددة من الخصائص؛ إذ وفرت مواد غذائية يغلب عليها الطابع الموسمي في الأساس، ومنتشرة على نطاقٍ واسع، ومتمركزة في مساحات محددة من الأراضي، ومطمورة تحت أغطية أو تحت سطح الأرض. لقد كانت بيئة غنية بما فيه الكفاية؛ ولكنها أيضًا طرحت الكثير من التحديات. ولا ريب في أن معرفة البِطاح الواسعة المحيطة في مثل هذا الوضع تعتبر أمرًا حيويًّا، وكذلك فإن القدرة على اكتساب هذه المعرفة ونشرها كانت ميزة انتخابية عظيمة القدر للغاية. ولا يزال هذا النهج في المحاجاة يشدد على الذكاء الاجتماعي؛ ذلك لأنه يفترض مقدمًا وجود جماعة أكبر عددًا وأفضل تنظيمًا يمكنها أن تدبر أمرها لاقتسام أو تبادل مواد الغذاء.

وحسب هذا المنظور، لن يكون اقتسام المعرفة هو وحده الشيء المهم؛ إذ بقدر ما زادت الروح الاجتماعية واقترنت باطراد مع زيادة تقسيم العمل، فإن تقسيم العمل يمكن أن تكون له ذاتِه آثار نافعة مباشرة؛ إذ يستطيع أن يدعم مباشرة استقلال الموارد عن طريق توزيع مسئولية البحث عن الطعام، الأمر الذي يفترض دائمًا توافر القدرة مع الرغبة في تبادل الطعام، وكلاهما خاصيتان تعتمدان على الروح الاجتماعية. وهنا لم يقم الكبار بدور المعلمين والمرشدين فقط؛ بل ربما قام المراهقون أيضًا بدور المستكشفين لمصلحة الجماعة كلها. وأكثر من هذا أن الأطفال أنفسهم ربما كان لهم دورٌ مميز؛ مثل رعاية الرضع، وفي نشاطات أخرى ضرورية. وهذه هي الخصائص التي نجدها واسعة الانتشار بين الجماعات السكانية البشرية المعاصرة. ويمكن أيضًا أن نميز من خلال دراستنا للرئيسات الاجتماعية المعاصرة، كيف أن تقسيم العمل لم يركز على العمر أو الجنس وحدهما؛ بل اعتمد أيضًا على إنجازات مختلفة وعلى تدريبات فارقة يمكن أن تظهر وتستمر.

آلية تطورية

يؤكد همفري على نحوٍ ضمنيٍّ أن حالة تقسيم العمل المتزايدة باطراد مع قابليتها للانتقال، مقترنة بالحجم الحقيقي لجماعات الإنسان العاقل أفضت إلى تحولهما إلى قوةٍ انتخابيةٍ في ذاتهما. كيف استطاعت هذه أن تعمل وتؤثر؟ أحسب أن الانتخاب لا بد وأنه تميَّز بقسمتين؛ الأولى: التاريخ الإيكولوجي والاجتماعي للجماعة، والذي جعل منها بنية معقدة نسبيًّا من حيث تقسيمها للعمل. ونشأ على الأرجح أيضًا تعقدٌ إضافي في سهولة الحركة بين الجماعات أو في العلاقات بين الجماعات، وهو ما يشهد على صدقه كلٌّ من البشر الحديثين وقردة الشمبانزي. وإن أي فرد في مثل هذا الوضع سيكون لزامًا أن يتوافر له قدرٌ كبير مما سمَّاه همفري «الحصافة أو صواب التفكير» Reasonableness؛ ذلك لأن ما تأكد في الحقيقة آنذاك هو القدرة على فهم الآخرين والتحرك بنجاح داخل وسط اجتماعي يتزايد تعقدًا باطراد.

ثانيًا: فإنه مثلما زاد نصيب البعض من الحصافة، كذلك لا بد أن يتبعهم آخرون. أو نقول ما قاله كلٌّ من بيرن وهوايتن: «أي زيادة في المهارة الماكيافيلِّية لدى «أحد المشاركين في اللعبة» سوف تتجه إلى انتخاب مهارة معززة لدى الآخر، مع بقاء كليهما في تفاعل قائم على التنافس والتعاون معًا. وهكذا يمكن للمرء أن يتصور مسارًا تطوريًّا حلزونيًّا صاعدًا للمهارة الماكيافيلِّية.»[12] وهكذا يغدو بوسعنا أن ندرك شيئًا من تعقد عملية الانتخاب من أجل الروح الاجتماعية حين نقول: إن كائنًا حيًّا واجه مشكلتين متمايزتين؛ أولًا: الجماعة، وقد تحدد وضعها بطريقةٍ معقدة، ثم: قدرات الآخرين على العمل بقدر من النجاح أكثر قليلًا أو كثيرًا من عمل الفرد وحده في تلك الجماعة.

وعبارة «المهارة الماكيافيلِّية» تشدد في ظاهرها على القدرة الكامنة لخداع واستغلال الآخرين في مثل هذا الوضع. وإنه لصحيح أن أفضل بينة على الذكاء الاجتماعي لدى الرئيسات الأخرى إنما يتمثل في واقع قدرتها على خداع بعضها بعضًا (وهو ما يعني أن لديها فكرةً متقدمة عما يفكر فيه الآخرون). ويتسق هذا مع مفاهيم المصلحة الذاتية التي استمدتها البيولوجيا السلوكية من الاقتصاديات الكلاسية الجديدة ومن النظرية السياسية لنزعة التملك الفردية، إذ يقرران: «كل يعمل لمصلحته الخاصة المباشرة.» ولقد كانت هذه الأفكار مفيدةً، وإن شابها عيبٌ يتمثل في أنها تخفي الحقيقة الأساسية للروح الاجتماعية عند البشر. إنهما يجعلان من العسير علينا، وربما من المستحيل، أن نتَبَيَّن كيف أن التعاون يكون هو الأفضل إذا ما تجاوزنا نطاق العشيرة المنغلقة على نفسها نظرًا لأنه يشكل إضافة تُعزز الفائدة التي يجنيها كائن حيٌّ مفرد وتفضله على غيره.

وأوضح كُتَّاب كثيرون خلال الفترة الأخيرة أن المفهوم الضيق عن المصلحة الذاتية التطورية غير ضروريٍّ وغير مستصوب، خاصة عند النظر إلى الرئيسات الاجتماعية. ولعل أكثر الحجج إقناعًا — والأكثر إثارة للدهشة بالنظر إلى افتراض أساسيٍّ يقضي بأن كل فرد هو فرد أناني — هي الحجة التي صاغها روبرت أكزلرود المفكر الاجتماعي الذي يعمل مع عالم البيولوجيا وليام هاملتون؛ إذ أوضحا أن التعاون يمكن أن ينشأ ويبقى وينتشر وسط قطاع سكانيٍّ ليست به سيطرة مركزية.[13] فالكائن الحي النزَّاع أساسًا إلى التعاون، وإن كان هذا لا يعفيه من النزوع إلى الثأر عند الضرورة، يستطيع أن يحقق نجاحًا؛ بل أن يبدل الحيوانات الأقل مودَّةً معه، خاصة إذا كانت الحيوانات قد ارتبطت ببعضها البعض على مدى زمن طويل وغير محدد. وتتسم حجتها بالعمومية وبإمكانية تطبيقها بصورةٍ فعالة، ابتداء من تطور الكائنات الحية الدقيقة وحتى الكونجرس الأمريكي، وهي وثيقة الصلة خاصة بالرئيسات الاجتماعية، فأفراد الحيوانات في مثل هذه الأنواع تعتمد بشكل واضح على قسمة واحدة لبيئتها، ألا وهي رفاقها، وقد تحدد شكلهم في صورة جماعة. وإن ما تحققه العلاقات الاجتماعية من فعالية ناجحة وموثوق بها بدرجة كبيرة أو صغيرة، إنما يمثل شيئًا حيويًّا في مثل هذه الظروف لكل فرد من أفراد الحيوانات.

وهكذا، على الرغم من أننا ننزع إلى تصور أن الخداع، أو لِنَقُل التراجع بلغة اللعِب، سيكون تلقائيًّا أبسط الحيل جميعها، فإنه قد لا يكون في الواقع سوى فكرة قاصرة وتخلٍّ عن اتفاق عام أساسي. والحقيقة أنه قد تزايدت باطرادٍ البراهينُ التي تُثبت من خلال الرصد الميداني لكثير من أنواع الحيوانات أن استراتيجيات التعاون، خاصة استراتيجيات الغيرية المتبادلة، واسعة الانتشار. وليس المقصود هنا الإشارة ضمنًا إلى أن الشفقة المنزهة عن الغرض والتناغم الطوباوي قد كانا هما السائدين وحدهما في السلالة البشرية أو في أي سلالةٍ أخرى. إن الشقاق والتحالف، وكذا الولاء والغدر كانت دائمًا موضوعات متواترةً، سواء في تاريخنا القديم أو القريب؛ بيد أن التحدي الحق كان دائمًا العمل بطريقة «حصيفة» مع استجابة سريعة وتوازن هادئ تجاه كلٍّ من أبناء العشيرة والآخرين.

وكما يفترض همفري، فإن التعقد الاجتماعي المتزايد باطراد في تطور الإنسان العاقل لا بد أنه حدث كعمليةٍ تدريجيةٍ. لقد نسجت هذه الجماعات مجتمعاتها الخاصة على مهل، وأكملتها بعلاقاتها مع الجماعات الأخرى، وعدلتها بتأثير مظاهر التعقُّد في الأنواع الأخرى علاوة على الوضع الطبيعي الذي عاشت فيه. وليس واضحًا المدى الذي استمرت فيه العملية التطورية لتزايُد الروح الاجتماعية (وربما لم تنتهِ بعدُ ولا تزال في سبيل الزيادة المطردة؛

إذ من العسير بحثها، نظرًا لأننا لا نستطيع أن نشهد آثارها إلا على مدى فترةٍ زمنية تُقاس بعشرات أو مئات الأجيال البشرية)؛ ولكن مع استمرار العملية فإن كل زيادة في الروح الاجتماعية ستقابلها زيادة أكبر في تعقد الحياة الجمعية. وتتسق الفكرة العامة من الآلية التطورية مع فكرة التطور المشترك Co-evolution، التي تُفيد أن الكائنات الحية يمكنها أن تُحدث تغييرات في البيئة وهي تغيرات تؤثر فيها تأثيرات داعمة، وتخلق بذلك دائرة تغذية مرتدة إيجابية. والخاصية الوحيدة المميزة للتطور البشري هي أن الاستعدادات الاجتماعية البشرية ونتائجها غير المتعمدة أضحت قوة انتخابية فاعلة في ذاتها.

ابتكار التاريخ

على مدى هذه العملية وخلالها؛ نشأ بالضرورة تنوع في العلاقات بين الأشخاص، وهو التنوع الذي نسلم بأنه بشريٌّ عن يقين. لقد ظهرت استعدادات عائلية وعشائرية مختلفة وعلاقات إنتاج وعلاقات تبادل دائمة بين قوًى سياسية، وهيمنة من خارج العشيرة وقدرة على مزيد من التلاعب بهذه الإمكانات عن طريق الكلام. ونشأ هناك ما يمكن وصفه بقدرة كل شخص على الدخول في أشكال كثيرة من العلاقات، واصطناع علاقات جديدة وأشكال جديدة للحياة. ومع ظهور هذه الأشكال ظهرت أشكالٌ لعلاقات سببية مقترنة بها؛ ليس فقط العلاقات السببية الإيكولوجية والقوى الانتخابية المؤثرة في جميع الكائنات الحية؛ بل ظهرت حينذاك العلاقة السببية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهي علاقةٌ سببية بشرية واضحة. ولنا أن نقول: إن هذه الحيوانات انطلقت في مسارٍ هو التاريخ. وإذا كنت في السابق قد كشفت تدريجيًّا عن بعض أجزاء من رؤية موريس جودلير التصويرية لهذه النقطة، فإنني سوف أعرض الآن رؤيته كاملة:

ابتكر البشر، على مدى مسار وجودهم، سُبلًا جديدة للتفكير والعمل والتأثير؛ سواء للتأثير في أنفسهم أو في الطبيعية المحيطة بهم. ومن ثم أنتجوا الثقافة وخلقوا تاريخًا (أو التاريخ).

وطبَعي أن هناك حيوانات اجتماعية أخرى هي أيضًا نِتاج تاريخ؛ ولكنه تاريخ لم تصنعه هي بنفسها؛ ذلك هو … تاريخ تطور المادة الحية وأنواع الحيوان والنبات (التي ظهرت) على مدى وجود الأرض.

وهذه الحقيقة الواقعة ليست شأنها شأن غيرها؛ ذلك لأن تفسيرها يشتمل على تحليل كلٍّ من تطور الطبيعة وخصوصية الإنسان وسط تلك الطبيعة. وكل ما عدا ذلك إنما

هو موجودٌ حسب هذا المعنى، في ضوئه أو في ظله. فإذا ما أردنا تفسير الجنس البشري وتاريخه وأن نطور العلوم الطبيعية أو البشرية، فلن يسعنا إلا أن نأخذ هذه الحقيقة نقطةَ انطلاقٍ لنا.[14]

وكما أكد علماء الأنثروبولوجيا والآثار ببراهينَ متزايدةٍ باطراد، فإن مثل هذه العلاقة السببية الاجتماعية البشرية المتميزة تعمل وتؤثر في ظروف أقل تباينًا اجتماعيًّا بكثير عما هو الحال في مجتمعات الحَضَر الصناعية. لقد تأكدت بالوثائق السببية الاجتماعية على نحو ما ثبت على سبيل المثال بين الجماعات المعاصرة التي لا تزال تعيش حياة ما قبل التاريخ، أو تعيش على جمع الثمار والذين يمكن تصورهم، دون ذلك، وكأنهم خاضعون أساسًا لتأثير البيئة الطبيعية المباشر. ونلحظ بين سكان أستراليا الأصليين المعاصرين على سبيل المثال أن حجم الجماعة وتكوينها عندهم يتجاوب مع حالة العلاقات القائمة بين الأفراد وبين الجماعات، كما تتجاوب مع ضرورة العيش في بيئةٍ قاسية. ويمكن الوصول إلى رؤية مماثلة بشأن الجماعات التي تعيش على الرعي أو الزراعة. علاوة على هذا فإن ظهور الابتكارات العظمى والبالغة التأثير — الملوك، والنقود، والكتابة، والطباعة، والرأسمالية، والقومية — هيأت مجالًا لكي تظهر دائمًا وأبدًا أشكالٌ جديدة في العلاقة السببية الاجتماعية. معنى هذا أنه أصبح بوسعنا، ليس فقط خلق أشكال جديدة من الحياة الاجتماعية؛ بل وأيضًا خلق أشكال جديدة من العلاقات السببية. ولقد أوضح، على سبيل المثال، المؤرخ فرناند بروديل كيف أن ابتكار صكوك الائتمان في إيطاليا في أواخر العصر الوسيط، أدى إلى ظهور إمكانية جديدة تتمثل في أن المضاربة على هذه الصكوك، يمكن أن تُؤثر في أسعار المواد الغذائية الأساسية في هولندا أو ألمانيا البعيدتين تمامًا. وإن الشيء اليقيني أن العالم الحديث أصبح على معرفةٍ جيدة بمثل هذه العلاقات السببية، في صورة التحولات المراوِغة، والقوية المؤثرة، للنقود والموارد عبر العالم والتي تستهدف فائدة البعض وإن تسبَّبت في أضرار لا توصف للآخرين.

حكايات ثلاث

سوف أتحرَّى في الفصل التالي المزيد من طبيعة هذا الحيوان المميز صانع التاريخ؛ ولكن لِيسمحْ لي القارئ الآن بلحظة لالتقاط الأنفاس، أُلخِّص فيها ما ناقشته حتى الآن في ضوء ثلاث حكايات متنافسة عن التطور البشري. إن أي تفسيرٍ شاملٍ لكيفية تطور البشر سيكون في الحقيقة تفسيرًا معقدًا بطريقة بالغة؛ خاصة إذا أخذنا في الاعتبار سير الإنسان

على قدمين وغير ذلك من سماتٍ فيزيقية، علاوة على الكثير من السمات العقلية والسلوكية. وقد تكون النتيجة شديدة التعقيد بصورةٍ مفرطةٍ ومخيِّبة لآمال كل من راودته الرغبة في اكتشاف أي مضمونٍ أخلاقيٍّ بسيط في تاريخنا الدارويني؛ بيد أن أفكارًا كثيرة حول التطور البشري لا تزال حتى الآن، كما يقول ميزيا لاندو، بسيطة ومباشرة نسبيًّا يمكن اختزالها في بضع حكايات بسيطة واضحة.[15]

إحدى هذه الحكايات، والتي عرضنا لها في هذا الفصل، عن تطور الذكاء التقني. ولقد كانت موضوعًا أساسيًّا ثابتًا في المفاهيم الخاصة بالتطور البشري. وها هنا، كمثال، سابقة في فترة متأخرة نسبيًّا، لعالم الأنثروبولوجيا البيولوجية فيليب طوبياس، الذي كتب عام ١٩٦٥م واصفًا الحدث الرئيسي قائلًا:

> «إن عاجلًا أم آجلًا حدث أن البعض من بين القطاعات السكانية العديدة المنتشرة في أنحاء أفريقيا من الإنسان الأول المعروف باسم أوسترالوبيثيسين australopithecines[١] (أحد أسلاف السلالة البشرية) أن اكتسب القدرة العقلية على تجاوز أعلى حدود القدرة التنفيذية ... وإن عاجلًا أم آجلًا اكتسب بعضهم الكم و/أو النوع اللازمين للمخ ليكون قادرًا على استخدام أداة لصنع أداة أخرى. وربما جاء هذا في البدء كحدث مفاجئ قصير كأنه ومضة برقٍ على الساحة؛ ولكن إذا ما كان هذا الحدث قد هيأ ميزة انتخابية كافية، فلا بد أن القدرة الخاصة بهذه الميزة قد انتشرت ... وها هنا حدث إنجاز تاريخي كبير وجديد. صناعة الأدوات الحجرية ... أصبح مجديًا؛ إذ تهيأت إمكانات جديدة بغير حدودٍ في الواقع.»[16]

وكما أوضحتُ، فإن هذه القصة تتلافق تمامًا مع نهاية قصة مسيرة الحضارة التكنولوجية، ابتداء من اليونان وحتى الولايات المتحدة. إنها حدثٌ باكر في مسيرة التقدم المظفرة، وهي المعادل بأكثر الكلمات رصانة واعتدالًا للصورة الكاريكاتورية التي تصور الإنسان مخترع النار أو العجلة.

---

[١] واحد من الرئيسات الكثيرة الشبيهة بالإنسان المتعددة الأنواع ومعروفة أساسًا من حفريات عصر البلوستوسين، وعثرت على بقاياه الحفرية في جنوب شرق أفريقيا. (المترجم)

حكاية ثانية تتعلق بالاكتشاف المفاجئ للمعنى، والقفزة الروحية المفاجئة، والاندفاع عبر الحاجز الذي يفصل الإنسان عن الحيوان. وفي هذا يتحدث ليزلي هوايت عن تصوُّره قائلًا: «لم يعد شيء على حاله مثلما كان. كل شيء يغتسل في نورٍ سماويٍّ، وانطبعت على راحات الأيدي دلائل الخلود.» وتمتد هذه القصة بجذورها، كما ذكَّرنا جيمس راشيل، أخيرًا إلى الماضي البعيد … إلى أعماق العقيدة المسيحية. وكتب الأسقف ويلبر فورس المعاصر لتشارلس داروين وخصمه العنيد: «إن سيادة الإنسان المستمرة على الأرض، وسلطان الإنسان المتمثل في الكلمة المنطوقة، وموهبة الإنسان التي يمثلها العقل، وحرية الإنسان ومسئوليته، وهبوط الإنسان وخطيئته وافتداءه، وتجسد الابن الخالد، وحلول الروح القدس؛ هذا كله لا سبيل إلى التوفيق بينه وبين الفكرة المخزية عن الأصل الوحشي للإنسان الذي خلقه الرب على صورته.»[17]

وحاول فيما بعد المفكر المسيحي تيلهارد دي شاردان أن يمزج قصة تطور العقل التقني مع هذه الفكرة، ووافق على أن البشر تطوروا فعلًا؛ غير أنه أصرَّ على أنه كانت هناك على الرغم من ذلك عند نقطة إعجازيةٍ ما، طفرة قادت الإنسان من حالة اللامعنى إلى المعنى.

وظاهر القول إن القصتين على خلافٍ، وإنْ ظلت كلٌّ منهما موازية للأخرى دون أن تفترقا. وقد كتب طوبياس في العام نفسه تفسيرًا للذكاء التقني والذي صادف قبولًا من شاردان:

تمامًا مثلما عرض شاردان الأمر «اتجه التطور مباشرة إلى التأثير في المخ مغفلًا كل ما عداه، والذي ظل طبقًا لذلك مطواعًا. وفي مكان ما على مسار الوعي المتَّقد دائمًا.» تفجرت شعلة في موضع متمركز تمامًا. وتولد الفكر … وهكذا، وعلى الرغم من أن الطفرة التشريحية من اللاإنسان إلى الإنسان هي طفرةٌ صغيرة وضئيلة؛ إلا إنها كانت تحولًا تحددت معالمه بميلاد مجال نشاط جديد هو التفكير. ومع الإنسان دخلنا «حقبة نشوء النفس في التاريخ التطوري» Psychozoic era.[18]

وحين نتأمل هذا الكلام فإننا لن ندهش إذ نجد قصة الذكاء التقني تمضي في اتساق وموازاة مع القصة الأخرى؛ ذلك لأن المسيرة إلى الحضارة التكنولوجية غالبًا ما نُعبر عنها وكأنها تحمل معها التنوير وصورة روحانية أرقى.

ولقد أبديت حماسًا فاترًا لكل من القصتين. حقًّا ثمة شيء في كل منهما يمكن التوفيق بينه وبين قصة التفاعل المتبادل التي عرضتُها. إنني، على سبيل المثال، لا أنكر أن

الإنجازات التقنية كانت ذات شأن كبير. بيد أنني، اقتداء بما رآه همفري، جعلتها ثانوية وتابعة بالنسبة لتطور الذكاء الاجتماعي. وبالمثل فإنني أسلم في الفصل التالي بأن ثمة شيئًا إضافيًّا في كلام البشر يجعله أقوى فكريًّا بكثير من أي شكل عرضنا له حتى الآن للتواصل الحيواني؛ ولكنني سوف أؤكد على أن الكلام معتمد أيضًا على النشوء السابق للذكاء الاجتماعي، وللوضع الاجتماعي الذي يمكن في إطاره أن تزدهر مهاراته الخاصة. ولا حاجة بنا إلى أن نتصوره شعلة مقدسة تفجرت، أو أن نراه إضافة إلى كمٍّ جوهريٍّ وغامض انتقل بالإنسان من حالة البهيمية إلى الإنسانية.

وهناك فوارق كثيرة بين قصة همفري وهاتين القصتين السابقتين؛ ولكن الشيء الأساسي هو أن قصة همفري قصة متدرجة، على نقيض الأخريين؛ إذ نراه في عرضه يوضح أن «شيئًا ما جديدًا وأصيلًا حدث في حقبتنا التاريخية»، وقد حدث على نحو بطيءٍ وثابت وهادئ ومطرد خطوة خطوة. وبدأت القصة في الماضي البعيد ولكل سلالة الرئيسات، وأفضت إلى ظهور فصيلةٍ متباينة من أشكال الروح الاجتماعية. وإن الروح الاجتماعية الخاصة بالبشر هي أهم ما يعنينا، وتتميز ببعض الانعطافات الخاصة بها، وإن لم تختلف جذريًّا عن غيرها.

وإن إحدى النتائج المترتبة على هذه النظرة هي أن «الأساس الأول الغامض» للطبيعة البشرية ليس مختلفًا جذريًّا عن الأساس الأول للحيوانات الاجتماعية، وكما قال داروين فإن «الإنسان بدافع من غطرسته يظن نفسه عملًا فذًّا فريدًا. إنه أكثر تواضعًا، وأحسب أنه من الأوفق لنا أن نراه امتدادًا لسواه.»[19] وهذا الرأي يُناقض تمامًا الموقف بشأن خصوصية الإنسان الاستثنائية، والذي يضرب بجذوره عميقًا في فكر شمال الأطلسي، ولا يجد حاجة إلى الاعتراف بمصدره المسيحي. ولكن نظرة داروين تتسق مع ما ذهبت إليه التقاليد الأخلاقية العظمى الأخرى؛ مثل البوذية والعقيدة اليانية، اللتين تريان أن جميع الكائنات المتمتعة بالحواس، بشرية وحيوانية، موجودة على قدم المساواة أخلاقيًّا، وإن اختلفت قدرات كل منها. وبقدر ما تكون قصص تطور الإنسان مدفوعة ليس بما نلقاه مصادفة من عظام وأحجار وسلوك فعلي، بل بما نتلقاه من أفكار، فإنه سيكون من الأفضل — كما أكد جيمس راشيل بما ساقه من حجج مقنعة — أن نتلقى مجموعة مختلفة من الأفكار.[20] والشيء اليقيني، على نحو ما نُدرك الآن، أن النتائج الأخلاقية، وكذلك العملية، لتصورنا لأنفسنا رفاقًا للحيوانات الأخرى وللعالم الطبيعي يمكن أن تكون نتائج مفيدة للغاية.

الفصل الرابع

تحليل الروح الاجتماعية

أنتقل الآن إلى وصف أكثر تفصيلًا لسمات الروح الاجتماعية البشرية. ودليلنا هنا مستمدٌّ من الدراسات الخاصة بالبشر الأحياء، سواء الكبار منهم أم — وهو ما كان مفيدًا أكثر — الأطفال والرضع، علاوة على الرئيسات من الحيوانات. وخطتنا الرئيسية هنا هي المقارنة سواء على نحوٍ صريح أم ضمني.

وطبَعي أن مثل هذه المقارنات لا يمكن أن تكشف عما حدث أثناء التطور؛ بيد أنها تنقل لنا وبصورة حية وواضحة كلًّا من المحصلة النهائية لهذا التطور، وللقدرات الذهنية اللازمة لحياتنا الاجتماعية المعقدة.

والملاحظ أن علماء النفس حين يكتبون عن القدرات الذهنية غالبًا ما يحاولون التمييز بين قدرة وأخرى. ويأتي هذا التمييز حسبما هو شائع تأسيسًا على زعم أن العقل مؤلف من وحدات قياسٍ مستقلة عن بعضها البعض. وأنا هنا لا أناقش الأمر باعتباري عالمَ نفس. وجدير بالملاحظة أن القدرات الذهنية التي أصفها هنا هي قدرات شديدة التباين. ولعل الأوفق أن ننظر إليها باعتبارها دوائر متداخلة معًا في ذات المجال الذي نُسميه الروح الاجتماعية.

الذاتية المشتركة

الدائرة الأوسع، إذا ما التزمنا الطريقة الأكثر تعميمًا عند الحديث عن الروح الاجتماعية، أشبه بحالة الذاتية المشتركة بمعنى النزوع الفطري لدى البشر للتعاهد المتبادل والنزوع للاستجابة المتبادلة. وإن بعض هذا النزوع الفطري عرفاني أو فكري، وبعضه وجداني؛ ولكن الطبيعة البشرية والشخصية البشرية لا توجدان على أي حالٍ، إلا داخل ومن خلال العلاقات بين الناس وبعضهم البعض. ونجد وصفًا لهذا عند كولوين تريفارتن الذي

أسهم في دراسة رائدة عن الأطفال الرضع وشاركته في تأليفهما كاترين لوجوثيتي. إذ يقول:

> «لدينا الآن بينة على أن الطفل حديث الولادة يمكنه أن يُحاكي تعبيرات الأشخاص وأن يتبادل معهم المشاعر. وبعد عام واحد من تاريخ الولادة يكشف الطفل عن حاجة مميزة إلى المشاركة في الأغراض والمعاني، وإلى تعلم كيف يُشير إلى أفكار مشتركةٍ عن طريق تعبيرات رمزية. ويبدو لنا أن الذكاء الثقافي البشري مؤسس على مستوى من ترابط العقول أو الذاتية المشتركة، على نحو لا نجده لدى الأنواع الأخرى، وليس بإمكانها أن تكتسبه ... وبينما تكون خطوات النمو النفسي الباكر قابلة للتلاؤم مع مختلف أساليب التنشئة التي تغرس مختلف المبادئ الأساسية الاجتماعية والأخلاقية، فإنها أيضًا تكشف عن قوًى وحاجات عامة وشاملة للعاطفة والتواصل، والتي تعدُّ ضرورة لازمة للتنشئة الاجتماعية السوية و«للنمو المعرفي» السوي.»[1]

وقدم جيروم برونر وصفًا للذاتية المشتركة من وجهة نظر الطفل الرضيع: «أداة الطفل الأساسية للحصول على أهدافه هي كائنٌ بشريٌّ آخر مألوف لديه. وها هنا يبدو الأطفال الرضع أقدر على التفاعل الاجتماعي من أيٍّ من القِردة العليا الشبيهة بالإنسان. وربما يعادل هذا الفرق نفس الدرجة الفاصلة بين القردة العليا الشبيهة بالإنسان وبين قردة العالم القديم أو الجديد ... إن الأطفال الرضع، في كلمة واحدة، مُهيئون للدخول في عالم النشاط البشري.»[2]

ويتعين أن نفهم جزئيًّا هذين الرأيين في ضوء أنطولوجيا سابقة، أعني نظرة وجودية سابقة عما كان واقعيًّا ومهمًّا حقيقة في نمو وتطور الناس. وهذه النظرة السابقة مشتركةٌ بدرجة أو بأخرى بين علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس، وتقضي بأن ما هو واقعي أصيل يشتمل على الأفراد وقدراتهم الفطرية على التعامل مع عالم الأشياء، بما في ذلك الناس. ومن ثم تكون الثقافة أو ما تم تعلمه علاوة على هذه الموجودات القائمة؛ ولكن النظرة هنا مختلفة تمامًا؛ إذ هناك أفراد، ولكن لا سبيل إلى فهمهم إلا من خلال علاقاتهم بالآخرين. وعندما تنشأ الثقافة فإنها تنبني على قاعدة موجودة فعلًا، وتظل وثيقة الارتباط بالعلاقات وبالأفراد الآخرين.

وهذه الأنطولوجيا أو النظرة إلى طبيعة الوجود، وهذا التقييم النسبي لما هو أكثر أساسية ولما هو دون ذلك، إنما وضع ركائزها الراسخة منذ سبعين عامًا مضت عالم

النفس الروسي فيجوتسكي؛ إذ قال: إن أي وظيفة تشتمل عليها عملية النمو الثقافي للطفل إنما تظهر في صورتين أو على مستويَين؛ إذ تظهر أولًا على المستوى الاجتماعي، ثم على المستوى النفسي. تظهر أولًا بين الناس كحالةٍ نفسية متبادلة interpsychological ثم تكون داخل الطفل، باعتبارها حالة نفسية باطنية intrapsychological.[3]

ولكن علماء النفس بدءوا في السنوات الأخيرة فقط يوجهون بحوثهم نحو وصف الذاتية المشتركة. وهنا، على سبيل المثال، يلخص تريفارتن ولوجوثيتي قدرًا هائلًا من البحوث التي أُجريت على الطفل البشري الرضيع في عامه الأول:

> «الأطفال حديثو الولادة، حتى من وُلد منهم قبل اكتمال النضج بعشرة أسابيع، يمكنهم تحقيق ترابط مباشر عن طريق سماع ورؤية «آخر» حنون؛ وكذا عن طريق الإحساس بتلامس الجسد والرَّبت عليه ... ويبدي الرضيع توجهات وتعبيرات وإيماءات وحركات متوافقة مع الطرف الآخر الودود المتعاطف معه. وبحَثنا أثر التواصل بالعين، وتبين أن الطفل يمكنه أن يُحاكي حركات العينين والفم ... وهذا نوع من الذاتية المشتركة الأولية، أو لنقُل: وعي شخصٍ بشخص في بداياته الأولى ... ويفيد نمو مخ الطفل من الانفعالات المتولدة عن مثل هذا التواصل الذي يؤكد وجوده، أن الطفل لديه في عقله تنظيم ثنائي من «الذات + الآخر»، وأن هذا التنظيم مُهيأ للتواصل مع المشاعر التي يعبر عنها طرف آخر حقيقي.»[4]

وخلال مراحل النمو التالية تفضي هذه الميول إلى ظهور استجابات يوجهها باطراد متزايد أسلوب المربين المسئولين عن رعاية الطفل. ويعيش الأطفال حياة التجربة أثناء اللعب خلال علاقات مختلفة، وما تنطوي عليه العلاقات من مجموعات متباينة من المواقف والأحداث. ويمكن القول، بعبارة أخرى، إن القاعدة الأساسية التي تتألف من حالة الانتباه المركز إلى الآخرين والاستجابة نحوهم، إنما تتهيأ للطفل عند الولادة. ثم يبدأ استخدام هذه القاعدة أساسًا لبناء قاعدة أخرى هي الصيغة المتميزة للعلاقات التي تشكل خصوصية مجتمع الطفل.

وهكذا فإن البشر منذ طفولتهم الأولى لديهم توجه إزاء البشر الآخرين باعتبارهم القسمة الأهم المميزة للبيئة. ويدل هذا بالضرورة، من منظور تطوريٍّ، على تحول وجداني ومعرفي ونزوعي، وعلى اعتمادية متزايدة من الطفل على أبناء نوعه والانفتاح تجاههم

والضعف إزاءهم. إن البشر بعضهم لبعض عونٌ وفائدة، وقدراتهم لا تنمو وتتحول إلا بفضل الآخرين وفي إطار وضع اجتماعي. حقًّا إن قدرات الروح الاجتماعية قد تكون متوافرة لدى الأفراد؛ بيد أنها لا تكتمل إلا فيما بينهم.

وثمة دلالة ضِمنية أخرى للذاتية المشتركة وتتعلق بالطريقة التي نعرف بها العالم؛ إن بعض الكُتَّاب يستخدمون الآن مصطلح «المعالجة الشبكية» Distributed processing للتعبير عن الفكر البشري. وها هنا مناظرة بين المجتمع وشبكة الحواسب الإلكترونية «الكومبيوترات» التي تشتمل على أكثر من وحدة معالجة مركزية (أو في الواقع أكثر من مخ واحد) أو التي تجري عمليات حسابية بالتعاون مع حواسب إلكترونية أخرى. وبالمماثلة، فإن كل ما يتعلمه المرء منا ويستخدمه هو، حسب هذه النظرة، أكثر كثيرًا مما هو في رأس كل منا على حدة، رجلًا كان أم امرأة.

وهذا، بمعنًى من المعاني، تشبيه واضح. وكنت قد افترضت منذ البداية أن وجود مجموعة أكبر حجمًا، وتعيش على تقسيم عمل أكثر تعقدًا يمكنها أن تتعامل مع بيئة متغيرة موسميًّا، ومتباينة على نحو أكثر فعالية من نفس عدد الأفراد إذا لم تكن بينهم رابطة. ذلك أن المنتمين إلى الجماعة المترابطة إنما يفيدون من معارف بعضهم البعض، علاوة على معارف كل فردٍ على حِدة. وإنني بالمثل أستخدم الآن ماكينة شديدة التعقيد لكتابة هذه الكلمات، ومن ثم لا بد أن يتوافر لي على الأقل قدر من المعرفة الشخصية بها. غير أنني أعتمد في الوقت ذاته على الآخرين؛ مثل ذلك أنني أعتمد على ماكينات أكثر تعقدًا يتولى صيانتها آخرون، وظيفتهم أن يعرفوها وأن يحافظوا على ما أكتبه خوفًا من أي خطأ أو عيب إلكتروني أو خطأ في طبع النتائج. علاوة على هذا فإنه إذا ما أصاب هذه الآلة عطل بسبب خطأ ما، فإنني أقف أمامها عاجزًا في انتظار متخصص. ولهذا فإنني أعتمد على معارف الآخرين وأفترض هذا مقدمًا. ولأضرب مثالًا على المعالجة الشبكية في نطاق أصغر، وإن تضمن قدرًا أكبر من الكثافة والتفاعل، فلتحاول تأمُّل وضع ملَّاح الطائرة ومساعده داخل غرفة القيادة. إذا ما حدث طارئ فإن كلًّا منهما يعتمد على معارف الآخر، وعلى ما لدى كلٍّ منهما من معلومات وسط دوامة أحداث سريعة التغير، وشديدة التعقد، بل وربما تنذر بالهلاك. وإذا نظرنا إلى مستوى أوسع نطاقًا ويقتضي قدرًا أكبر من التروي والتريث، فإن المعارف المتوافرة لدى كل منا عن مبحثٍ علميٍّ جيد التنظيم، ولنقل علم الأنثروبولوجيا، إنما هي معارف ماثلة أمام بصر علماء الأنثروبولوجيا الآخرين والناس جميعًا، ويتم نشرها بفضل ما يبذله هؤلاء من جهود ومساعٍ حميدة، واعتماد

على هذه الجهود، وتبدو في النهاية، حسب رأيهم، عملًا نافعًا ومفيدًا. ولعل ما يُسميه مايكل إينيس «فئات اجتياز الاختبار» قد يُعطي تصورًا بأن الأفراد وحدهم هم مستودع المعارف؛ بيد أن الأمر ليس كذلك أبدًا. وبدأت العلوم الإنسانية مؤخرًا فقط في الكشف عن الدلالات الضمنية لهذه المجموعة الأساسية من الأفكار. وإنه من الصعوبة بمكان، على الأقل الآن، أن يفكر الباحثون والدارسون تأسيسًا على هذه التصورات.

قراءة الأفكار

إحدى طرق معالجة هذه المشكلة أن نثبِّت للحظة أحد المتغيرات، أعني أن نُثبِّت واحدة من اتجاهات ومعتقدات المشارك ونركز على الآخر. وهذا عين ما فعله علماء النفس والفلاسفة المعنيون بفهم ودراسة القصدية intentionality في أعلى مراتبها. ويبدأ مفهوم القصدية انطلاقًا من مُسلَّمةٍ تقضي بأن الحيوانات مثل الرئيسات والبشر يصورون العالم لأنفسهم، ومن ثم فإن القصدية تعني بالدقة أن ثمة تصورًا بشأن حالة أمر ما بحيث إنه موضوع قصد أو تصور تمثيلي. ويتبدى هذا التمثيل في صيغة عامة للكلام على نحو ما نقول: إن مايكل تخيل أنه لا يزال يملك مِفتاح المشكلة، أو أن آمي تأمل في أن ترى جدها، أو أن إليزابيث تتوقع أن تكون الطرقات زلقة هذه الليلة. ويوضح الشطر الأول (مثل قولنا آمي تأمل في) أن ما يلي هو من تصور شخص ما.

وتطابق الكلمات الملفوظة على هذا النحو المرتبة الأولى من القصدية. أما القصدية من المرتبة الثانية فإنها تظهر على النحو التالي: «أحسَّت آمي أن مايكل طلب منها أن تأكل بيضتها مع الإفطار تحديدًا، وأن إليزابيث خشيت من أن يظن مايكل أنها ترهق نفسها في عملها» ها هنا يتصور شخص ما تصوره شخص آخر، كأن تُصور آمي لنفسها ما تصوَّره مايكل في نفسه، ويمكن المضي إلى أبعد من ذلك للتعبير عن هذه القصدية. وهنا نجد، على سبيل المثال، قصدية من الدرجة الرابعة: «أعتقد أنك تقر معي بأنني أظنك تفهم أن القصدية من المرتبة الأرقى، هي شأن من شئون الأحداث اليومية السائدة بين البشر». ويمكن أن تصل القصدية في أعلى درجاتها إلى حالةٍ شديدة التعقد؛ ولكنها في أساسها ليست أكثر تعقدًا من لعبة إعادة قصاصات الورق إلى شكلها الأصلي. وجوهر المسألة أن الناس حين يفكرون في غيرهم يتصورونهم على نحو معين من حيث إنهم مثلهم؛ لهم أفكار وخطط وطموحات ومعارف. وهذا هو «موقف دنيت العمدي»،[5] ولكن هنا إضافة أخرى ألا وهي إمكانية تمثل مواقف متبادلة ومعارف متبادلة بين كل طرف

وآخر. ويحدثنا أندرو هوايتن عن قصدية أعلى مرتبة وهي «قراءة الأفكار».[6] ومن الملائم الحديث عنها ما دُمنا ندرك أنها لا تتضمن شيئًا يتجاوز حدود الخبرة اليومية غير المعصومة من الخطأ.

وتتضمن أدبيات هذه الدراسة حالات من قراءة الأفكار بين الرئيسات الاجتماعية.[7] ويبدو أنه حتى القصدية من المرتبة الثالثة — عندي تصور ما عن تصورها لتصوري لها — قد يكون هو أفضل تفسير لعدد من الملاحظات المتناثرة. غير أنه من العسير تفسير الدليل عليها. وهذه غالبًا حالات من الخداع القصدي، ومن ثم تُشير إلى الجانب الماكر في طبيعة الرئيسات الاجتماعية. ولكن يبدو حتى الآن أنه ليس من المرجح أن أنواعًا أخرى من الرئيسات لديها عادة مثل هذه التصورات المعقدة عن العالم.

إن البشر شيء آخر. ولعل واحدة من أفضل حالات قراءة الأفكار التي تم تقصيها بين الناس هي قراءة الأفكار أثناء المحادثة المشتركة؛ إذ يستخدم البشر عادةً القصدية من المرتبة الثالثة أساسًا لحرف موضوع المحادثة إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك. وهذا هو ما أشار إليه الفيلسوفان بول جرايس وجوناثان بينيت.[8] وفي رأيهما أن المتحدث يعمد إلى أن يعترف الحضور بأنه يريد أن تصدر عنهم استجابات محددة هي كَيت وكَيت. وإن هذا التحول إنما ينبني من ناحية على تلك الاستعدادات الأصلية — على الأقل تأسيسًا على فهمنا للنمو — المتمثلة لدى الأطفال الرضع في الانتباه ناحية الآخرين والاستجابة لهم. علاوة على هذا فإن القسط الأكبر من المحادثة قد يُجدي في واقع الأمر على نحو تلقائيٍّ نسبيًّا. ولكن نجد من ناحية أخرى أن القدرة على المشاركة في محادثة ممتدة ومعقدة — خاصة المشاركة بطريقة معقولة وملائمة في محادثة تجري بين كبار على حظٍّ وافر من اللغة والتعليم — إنما تقتضي متابعة دقيقة وتركيزًا شديدًا على فيض مواقف ومقاصد الآخرين. وعلى الرغم من تسليم الكثيرين منا بهذا الأمر إلا إنه لا يزال من الصعوبة بمكان فهمه ومعالجته.

الكياسة

فكرة القصدية فكرةٌ فاترةٌ تعوزها الحيوية نسبيًّا، غير أنها تقود مباشرة إلى فكرةٍ أخرى، هي في الحقيقة جوهر الحياة البشرية، ألا وهي الطريقة التي لا نكون بها واعين بأنفسنا بقدر ما نحن واعون بأنفسنا وبالآخرين. ولنتأملْ معًا المثال الإثنوجرافي التالي الذي يصطبغ، شأن الكثير من الأمثلة الإثنوجرافية بصبغة روائية ضئيلة حماية للمذنب.

إن بِن Ben ونيجل Nigel زميلان في مكتب — لعله إحدى جامعات إنجلترا — وقد سار كل منهما عبر دهليز أحدهما في اتجاه الآخر. ويبدو أن بن لم يشعر بوجود نيجل أول الأمر وقتما كان كل منهما لا يزال عند الطرف الآخر المقابل من الدهليز. وطبيعي أنه مع استمرار خطوهما بدآ يقتربان كلٌّ منهما من الآخر مع كل خطوة يخطوانها. وما أن اقتربا حتى بدأ بن يشعر بوجود نيجل؛ بيد أن وعي بن لم ينتهِ عند هذا الحد؛ إذ لو كان بن مدركًا وجود نيجل فلا بد أن نيجل مدرك هو الآخر وجودَ بن! أو هذا هو على الأقل الشعور الذي خطر في نفس بن. وربما تبدَّى هذا الشعور كحالة من القلق الغامض؛ لأنه ما كان ينبغي عليه أن يرتدي هذه الجوارب السخيفة في عيد الميلاد. وطبيعي أن نيجل ساوره شعور مماثل، ربما إحساس بأنه يكره بن؛ ولكنه يريد أن يؤكد مشاعر الانسجام بينهما.

وتزايد الشعور المتبادل لدى كل منهما بالآخر كلما اقتربا أكثر بأكثر. ولكن لو أن بن بدأ بتحية نيجل — الذي يريد أن ينقل إليه مشاعره — وهو لا يزال بعيدًا عنه لبدا الأمر فجًّا ومثيرًا للحرج، أو أن هذا، على الأقل، شعور بِنْ الغريزي الغامض. وأمسك عن فعل أي شيءٍ. أما نيجل فإنه إذا ما انتظر طويلًا حتى يبدأ بتحية بن، فسوف تبدو تحية باردة جاءت كرهًا؛ ولكنه يجد نفسه مرغمًا على أن يرسم على شفتيه ابتسامة. وهكذا مع كل ثانية تمضي يزداد اقتراب كليهما من الآخر، وينظر كلٌّ منهما في جميع الاتجاهات دون أن ينظر إلى وجه الآخر. ومن ثم فإن كلًّا منهما يشعر بنفسه، ويشعر بالآخر، ويشعر برد فعل الآخر نحوه. ترى هل سيعمد كلٌّ منهما إلى وسيلة للكلام مع الآخر؟

أو لنتأمل هذه الحالة المماثلة، المأخوذة عن دراسة أعدَّها إيفو ستريكو عن مقاطعة حمر Hamar في إثيوبيا:

> «الملاحظ في مقاطعة حمر أن (الاعتراف بمطالب الآخرين) يظهر ببطءٍ شديد عندما يقتضي الأمر تحية الزائر. ويكمن سبب ذلك في ... نمط التنظيم الاجتماعي في مقاطعة حمر؛ حيث توجد جماعات صغيرة متربصة ببعضها البعض دائمًا وأبدًا؛ ولذلك فإن التحية لا تحدث إلا بعد أن يتضح كل شيء ويكون المرء إزاءَ أمر واقع، أي بعد أن يتم التأكد من أن الضيف عازم على البقاء، ويتعيَّن أن يوفروا له مأوى وطعامًا ... إلخ، ولكن حق الضيافة لمن هم ليسوا من ذوي القربى هو أمرٌ موضع شك ... إذ عندما يصل ضيف رجل، فإنه بادئ ذي بدء ودون أي تعليق، يجلس على كرسي يحمله معه دائمًا في يديه، ويتخذ مجلسه

إما تحت ظل شجرة، إذا كان ذلك نهارًا في عزِّ حرارة الشمس، أو قريبًا من سور زريبة، إذا كان ذلك في الصباح الباكر أو في المساء. ويبدو الأمر وكأن أحدًا من أهل المنزل أو المنطقة لم يلحظ وجوده آنذاك. (وهي تجربة مثيرة بالنسبة لأي زائرٍ أوروبي يتوقع، بحكم تكوينه الثقافي، أن يجد من يُلبِّي مطالبه فورًا). ولكن بعد قليل قد يدرك الزائر أن ثمة امرأة ليست على مقربة منه، كما أنها ليست بعيدة تمامًا عنه، وقد بدأت تكنس الأرض من حوله. وهذا هو أول مؤشر يدل على أن أحدًا لن يصدَّه أو يزجره. وإذا ما كان قد جاء أصلًا لا لشيء سوى إنجاز بعض الأعمال المحددة، فإنه عندئذ يتحرك من مكانه ويطلب ماءً ليشرب، كما يطلب الحديث إلى شخص ما عن عنزة ضلَّت الطريق. هذا أو أن يقول أي شيء آخر كان دافعه إلى المجيء. ومن ثم فإنه بهذه الطريقة يُشير إلى أنه لا يريد دعوةً للبقاء طويلًا. وبذا يعرف المضيفون الآن أنه لا حاجة إلى الإصرار على دعوته، كما أنه يتجنب رفض مثل هذه الدعوة نظرًا لأن رفضها يُعتبر (إهانة). ولكن إذا ما أراد البقاء عندهم فإنه يظل منتظرًا في صمت، حتى تأتي الإشارة الثانية، التي قد تتمثل في أن تبسط المرأة جلد بقرة فوق الأرض التي كنستها ونظفتها، وهنا تومئ المرأة برأسها إليه، ومن ثم يخلع نعليه ويجلس فوق جلد البقرة. ويظل حيث هو ساعة من الزمن ثم بعدها تبدأ طقوس الترحيب والاحتفاء به. وشيئًا فشيئًا يبدأ رجال الدار في الظهور وكأنهم يتجوَّلون عرضًا، ثم يسيرون إلى حيث يجلس الضيف ويتخذ كل منهم مجلسه فوق كرسيه، ولكن دون أن يكون قريبًا جدًّا ولا بعيدًا جدًّا عنه. وبعد لحظة صمت يبدءون التحدث إليه.»[9]

تبدو هذه الأمثلة وكأنها تتعلق بأحداث تافهةٍ. بيد أنها ذات شأنٍ كبير؛ ذلك لأنها تُشير إلى نوعية من الحياة البشرية التي تبدو وكأنها تفصل البشر بصورة حاسمة عن غيرهم من الرئيسات الاجتماعية؛ ذلك أن الناس إذ يصادفون هذا الطراز في الحياة اليومية قد يشعرون معه دائمًا بشيءٍ من الحرج أو الزهو، أو يشعرون بشيء من عدم الأمان أو الثقة، ويساورهم فيض من المشاعر الانفعالية الأخرى والاتجاهات التي أمكن ملاءمتها، بدقة شديدة، مع الطراز المحلي للروح الاجتماعية عند البشر. إن المرء من أبناء مقاطعة حمر له أن يتفضل على الآخر أو أن يمتنع عن مجاملته، وله أن يشمل الآخر برعايته أو أن يعترض سبيله. كذلك كان يمكن أن يوجه بِن إهانة إلى نيجل أو أن يُحيِّيَه ويطريَه،

وكان بإمكان بن أن يكون موضع إكبار أو ازدراء في نظر نيجل؛ ولكن في جميع الحالات تكون للناس مطالب وحاجات ليست بالضرورة مطالب وحاجات مادية مباشرة، وإنما يتعين عليهم أن يُعبروا عما يريدون بقسمات وجوههم، أو إذا ما استخدمنا عبارة أرفنج جوفمان أن يستخدموا وعيهم بذاتهم إزاء الآخرين.

وقد يبدو الإطراء والازدراء أمرين معنويَّين على نحو مميز؛ بيد أن هذه الوقائع، أو هذه الأحداث الواقعية تمامًا يمكن أن تترتب عليها نتائج تستمر زمنًا طويلًا؛ ذلك أن الموقف قد يتحول إلى صداقة أو إلى أمر يستوجب الثأر، لو لم يعمد نيجل إلى إخفاء التعبيرات الجامدة على وجهه. وقد تحدث أمور أشد خطرًا في مقاطعة حمر. وقد تبدأ هذه إثر حادث أولي، قد يكون إهانة على سبيل المثال، وهو حدث ليس له نتيجة مادية عملية مباشرة بالنسبة لأي من الطرفين، ولا ينطوي على إضرار مباشر بحالة أي من الطرفين الغذوية أو الصحية، فضلًا عن أنه لا تترتب عليه مباشرة أي نتائج تؤثر فيما يصيبونه من نجاح في إنتاجهم. وأوضح بنيلوب براون وستيفن ليفنسون النتائج الهائلة المترتبة على ذلك؛ إذ قالا إن مظاهر الالتزام بآداب السلوك أو الخروج عليها تمتص قدرًا هائلًا من طاقة الإنسان وجهده.[10] ويرجع سبب ذلك إلى أن البشر يعمدون إلى التوافق السلوكي بدقةٍ شديدةٍ بين بعضهم البعض، وبينهم وبين أنفسهم في علاقاتهم بالآخرين. ويجري كل هذا داخل شبكة مُحكمة من التفاعل. وإن العمل على صَون أو تدمير هذه الشبكة يقتضي استيعاب المصلحة أو تجاوز الأهمية.

التربية والمعايير الجمالية

إن تعلم ضَربٍ من ضروب الروح الاجتماعية — مثال ذلك: كيف تُحيِّي الناس، وكيف تفارقهم، وكيف تُبدي أو لا تبدي اهتمامًا بتعبيرات وجوههم واحتياجاتهم الأخرى — يعتبر مظهرًا محوريًّا من مظاهر النضج الاجتماعي البشري. ولقد أوضح عالم النفس دافيد بريماك أن البشر تجمعهم سمة واحدة مميزة فيما يتعلق بهذا المطلب التعليمي، ويسمي هذه السمة «التربية». ويرى أن التربية تنشأ من الإحساس بالذات وبالآخر؛ بيد أن لها طابعًا خاصًّا؛ إذ إنها طائفة من القدرات التي بفضلها يرصد المرء الآخر، ويحكم عليه وَفقًا لمعاييرَ ما، ويتدخل ليضع سلوك المبتدئ في اتِّساق وتماثل مع ذلك المعيار.[11] ويؤكد بريماك أن مجموعة القدرات المعرفية التي يمكن أن نعزوَها إلى الشمبانزي حين تنقل التقنيات المادية ليست تربية بالمعنى الصحيح؛ بل هي تعلمٌ قائم على المحاكاة، حتى

إن كانت محاكاة رفيعة المستوى؛ ذلك أن الشمبانزي تمارس شكلًا من أشكال التدرب، غير أن هذا التدرب لا يتضمن معيارًا جماليًّا. ويحرص بريماك على التفرقة بين التدرب والتربية. ونحن نجد دائمًا في تدرب الشمبانزي قدرًا من العائد المباشر للمدرب، نظرًا لأن المبتدئ إنما يتدرب على أداء خدمة لحساب المدرب.

وعلى النقيض من هذا نجد التربية البشرية في أوج كمالها تفترض مسبقًا ما يلي؛ أولًا: استعدادًا لاستثمار وقت التدرب دون أي عائد مباشر. ثانيًا: أن تشتمل التربية على تقييم جمالي معقد لما يؤلف أداء جيدًا، سواء عند استخدام المهارات الاجتماعية أو المهارات التقنية. ثالثًا: تشتمل على تمثيل الفارق بين قدرة المدرب الذاتية وقدرة المبتدئ، ومن ثم على قصديةٍ رفيعة المستوى.

ويمثل العائد المؤجل من التربية أكثر قسماتها إثارةً من وجهة النظر الداروينية؛ ذلك لأن هذا العائد المؤجل يحقق ما يصفه عالم البيولوجيا التطورية جون مينارد سميث، بنموذج «لعبة العقد الاجتماعي» Social Contract Game إذ يقول: «إنني سوف أتعاون، وإذا ما اقترف أي قردٍ آخر نقيصة ما فإنني سوف أشارك في عقابه، وإذا ما امتنع أي شخصٍ آخر عن المشاركة في العقاب سأعتبر هذا منه عملًا مساويًا للتقصير.»[12] ويفترض مينارد سميث أن مثل هذه الخطة لا نجدها إلا عند البشر الذين — بلُغة بريماك — يملكون معيارًا جماليًّا يُقيمون على أساسه السلوك؛ ولكن لعبة العقد الاجتماعي ما هي إلا المكافئ الوظيفي للتربية، نظرًا لأن «العقاب» و «المشاركة في العقاب» تحققهما التربية أساسًا خلال تنشئة الفتى أو الفتاة، وليس من خلال صفقاتٍ بين كبار كاملي النضج. علاوة على هذا فإن الاعتماد الوجداني القوي على الآخرين، سواء في الطفولة أو في البلوغ من شأنه أن يجعل مثل هذه السمة الثانية مفهومة على نحو أوضح، كما يجعل قوتها أقدر على الإقناع السلِس مما تُوحي به لغة نظرية اللعبة.

وإذا استخدمنا لغة بريماك نقول: إن نتائج التربية تتمثل في قدرة البشر على نقل «معيار جمالي». وتصدق مثل هذه المعايير بين البشر على أول مثال للتفاعل بين الناس؛ ذلك لأنه هو البؤرة الأولى، إن لم تكن الأخيرة، لاهتمامنا كنوعٍ. ويتميز المعيار الجمالي بخاصية أنه تفاعليٌّ.

وثمة ما يغريني بترجمة فكرة المعيار الجمالي إلى فكرة أكثر ألفةً؛ مثل فكرة القواعد الاجتماعية أو الأخلاق أو الثقافة بكل ما في الكلمة من معنى. ولكنني أرى أن من المهم مقاومة هذا الإغراء؛ وذلك لأن تلك المصطلحات قد تنقل قدرًا من اليقين أو من القدرة

على التنبؤ إلى غير موضعها. ولعل الأوفق تصور المعيار الجمالي باعتباره ذا طبيعةٍ مرنة في جوهره، وأنه يستلزم قدرًا من التقييم والخيال. فالمعايير الجمالية تقيِّم النشاط العقلي تقييمًا غير قاطع؛ إذ أيًّا كانت هذه المعايير فإنها لا تشبه المخطط العام الذي يتعيَّن الالتزام به، كما لا تشبه نظام حساب الكومبيوتر، وطبَعي أنه سوف ينتفي التاريخ إذا لم تكن المعايير الجمالية مرنةً، ومن ثم قادرةً بالتالي على أن تتحول إلى معايير جديدة وإمكانات جديدة. معنى هذا أننا كنا سنعيد دائمًا وأبدًا إنتاج نفس نمط السلوك ونكرره المرة بعد الأخرى.

ويمكن أن نرى دليلًا على هذا التقييم غير القاطع underdetermination في الإثنوجرافيا المعاصرة. مثال ذلك أن روزالدو في دراستها التسجيلية عن شعب الإلونجوت ILONGOT في الفلبين تكتب عمَّا أسميه معيارًا جماليًّا، بوصفه أفكارًا وصورًا موجهة عاطفيًّا، «والتي من شأنها أن تحفظ لأهالي الإلونجوت بإحساس من الاتساق بين الأشياء التي يصنعها الناس. وإنها بذلك تتيح لهم أن يروا على مدى الزمان أن الناس يعملون بطرق مألوفةٍ بدرجة أو بأخرى، ومن أجل أسباب معروفة جيدًا لهم بدرجة أو بأخرى.»[13] ومعنى «بدرجة أو بأخرى» هنا ليس أكثر من أن الأفكار والصور غير ذات فعالية في ذاتها، وإنما تكتسب قوتها بفضل استخدام الناس لها لتفسير علاقاتهم ببعضهم البعض في مواقف محددة بذاتها.

ويقدم لنا إدوار شيفيلين نقطة مماثلة في معرض كلامه عن أهالي كالولي Kaluli في بابوا نيو غينيا. ويحدثنا هنا عن «السيناريوهات الثقافية التي تقوم دليلًا يُبيِّن لنا كيف أن الناس يصوغون الواقع في صور مفهومة عقلًا.»[14] ويؤكد شيفيلين معنًى حيويًّا للدور البشري عند العمل من أجل ومن خلال معيار جمالي، وللناس إذ يرتجلون تفاعلاتهم وَفقًا لإحساسهم إزاء ما يبدو لهم ملائمًا أو غير ملائمٍ. وكم هو يسيرٌ، بناء على رأيه، أن نتبين كيف أن مرونة المعيار شيء أساسي فيه. وليس لنا أن ندهش، على سبيل المثال، من أن أهالي كالولي اكتسبوا مؤخرًا طقوسَ وآداب الجيسارو Gisaro المعقدة؛ ولكن تم تطبيقها خلال فترة قصيرة نسبيًّا، وأضحت اليوم صورة من صور حياة الكالولي ذات الأهمية الحيوية. والجدير بالملاحظة أن التقييم غير القاطع للمعيار الجمالي يسمح بكلٍّ من إمكانية التنبؤ التقريبي والتجديد، وكذا التَّكرار مع وجود تغير مطرد، وهو ما يُجسده تاريخ هذه الثقافة وتغيرها مع الزمن.

وطبعي أن أمورًا أخرى يجري تعليمها وتعلُّمها: صناعة رءوس الحراب، والغزل والنسج، والقراءة، والبستنة، وقيادة السيارات، والعزف على الناي. وهذه ليست معايير

جمالية، ولعل من الأوفق أن نُسمِّي أكثر هذه الإجراءات أو بعضها حركاتٍ تلقائيةً automatism؛ وذلك لأن المرء ما إن يتعلمها حتى يؤدِّيها دون تفكير. ويساعد خلق الحركات التلقائية على وجود أشكال جديدة من العلاقات السببية البشرية التي تتهيأ بفعل الكتابة والقراءة، مثال ذلك أثر الماضي على المستقبل، أو أثر شخصٍ ما على آخرين وهم بعيدون عنه. ولكن مهما كان شأن وأهمية المهارات التقنية والحركات التلقائية في التاريخ البشري، إلا أن وجودها لا يزال رهن معيارٍ اجتماعيٍّ جمالي، مثال ذلك، وكما تؤكد حجة نيقولا همفري، التكنولوجيا البسيطة لدى الرئيسات الاجتماعية الأخرى، إذ إنها تعتمد اعتمادًا كليًّا على علاقات اجتماعية لها مصداقيتها، ولنا في الحقيقة أن نمضي إلى أبعد من ذلك؛ نظرًا لأن المهارات والأدوات لا تكون موجودة فقط حيث تكون هناك علاقة بين الناس والعالم المادي؛ بل إنها أيضًا تمثل مكونات الأنشطة التي يقوم بها الناس إزاء آخرين. إنك يا عزيزي القارئ تمسك بهذا الشيء المادي، أعني الكتاب، وهو نتاج حركاتٍ تلقائيةٍ كثيرة وعلاقات عديدة بين الناس والعالم المادي؛ ولكنه أيضًا نتاج علاقات اجتماعية كثيرة، إن الغرض الراهن منه، أي وجوده — أو قل أنطولوجيته — بين يديك هو غرض تفاعلي واجتماعي وليس ماديًّا طبيعيًّا؛ فأنت على علاقة بي من خلال هذا الكتاب، كما أنك من خلالي على علاقة بكل من روث بنيديكت وإريك وولف، وصولًا إلى أهالي الكالولي والإلونجوت والحَمَر، وحتى بن ونيجل، وربما أيضًا على علاقة بنفسك.

الإبداع والتَّكرار مع التغير المطَّرِد

كما أسلفنا فإن خاصية التقييم غير القاطع للمعايير الجمالية، وطبيعتها التي تتصف جوهريًّا بالسيولة وعدم قابليتها لإعادة التفسير، ناهيك عن التحكم فيها والتخطيط المسبق لها تتيح فرصة لدورٍ جوهريٍّ للابتكار والإبداع. ووردت هذه النقطة ضمنًا في دراسة همفري؛ ذلك أنه حين كتب عن المجتمع، مناظرًا بينه وبين المدرسة، استخدم صورة الحساب أو الاختبارات، ومن ثم صورة العقل الاجتماعي الذي يعمل مثلما تعمل آلة حاسبة؛ بيد أنه حين كتب عن التعقد الشديد الذي تتصف به الحياة داخل وضع اجتماعي متحول، استخدم كلمات مثل الإبداع والخيال. وتقول بالمثل عالمة النفس سلفيا سكريبنر إنه تكمن «تحت سطح (التفكير العملي) أفعال إبداعية مطردة ابتكار طرق جديدة لتناول المشكلات القديمة والجديدة.»[15] وتبحث مشكلات اجتماعية وتقنية بسيطة نسبيًّا في داخل تنظيم العمل وصولًا إلى هدف محدد تمامًا؛ ولكن العالم الاجتماعي يطرح المزيد من

المناسبات الأكثر تنوعًا والأكثر التباسًا، والتي يتعين على الناس خلالها أن يبتكروا علاقة، وهذا هو ما يوجب أن تكون قدرات الروح الاجتماعية أكثر إبداعية لتواكبها.

وثمة طريقة يكون الناس فيها مبدعين ومعنيين بوضع الأمور في نصابها الصحيح، ونجد هذا متمثلًا بوضوح عند تفسير أحداث الماضي القريب وعند رؤية قصص عما حدث بالفعل؛ إذ في مثل هذه الحالات، وكما كتبت روزالدو في حديثها عن شعب الإلونجوت، ليس مناط الأمر فقط هو العمل على تطبيق «برامج تخطيطية»، وإنما استخدام حلقات وصور مترابطة تحكي لنا أي الأحداث والدوافع يمكن أن يرتبط على نحو معقولٍ بأحداث أخرى.[16] ويفيد لفظ «معقول» هنا أن ثمة أكثر من نهجٍ روائي، وأن ثمة أكثر من سبيل لتحديد النهج الروائي ومطابقته بالظروف الفعلية. معنى هذا أن عملية الربط الإبداعية، والقائمة على تداعي الأحداث في أي حالة بذاتها، يمكن أن تأخذ أشكالًا كثيرة.

وكلمة الإبداع غنية بالمعاني؛ ولكنني أستخدمها هنا بالمعنى الذي يربطها بأفعال معرفية أخرى وثيقة الصلة بها، والتي يؤديها الناس عند محاولتهم فهم تجربتهم التفاعلية المعقدة. ومن ثم يمكن أن يندرج تحت كلمة إبداع ليس فقط «الحساب» الذي حدثنا عنه همفري؛ بل أيضًا التفسير والتقييم والاستدلال. ولهذا فإن أيا من الأفكار التي اقترنت باكتشاف السمات التي تؤلف الروح الاجتماعية إنما تمثل فكرة جديدة عن التواصل البشري. ويمكن القول اتساقًا مع النموذج القديم: إنني أتأمل أولًا أفكاري وأصوغها في كلمات، ثم أنطقها لتخرج من فمي في صورة ذبذبات تلتقطها أذن السامع، وتنتقل بعد ذلك إلى مخ السامع؛ حيث يستكشف المعاني أو الأفكار التي قصدت إليها، ويستخرجها من الظلمات التي صيغت فيها.

وتأسيسًا على النموذج التبادلي الجديد فإن الحديث اليومي، بل والأفعال المشتركة إنما تتضمن خطوة حاسمة في اتجاه التأويل والاستدلال. وحسب هذا النموذج فإن أي اثنين يتحادثان إنما يبذلان أقصى جهدهما ليؤكد كلٌّ منهما للآخر أن ثمة محادثة تجري بينهما، وأنهما يتحدثان في موضوعٍ واحد، وأن كلًّا منهما راغب في الاستماع إلى الآخر. وإذا عبرنا عن هذا بلُغة جرايس نقول: إن المتحدث والمستمعين يتعين عليهم جميعًا أن يقيموا علاقة فيما بينهم. فالمتحدث يتكلم؛ ولكن ما يفعله هو بالفعل إنما هو شيء آخر، إنه يضع كلماته في النطاق العام. ولا يزال على المستمعين أن يقوموا بنقلة مغايرة تمامًا، وهي أن يستنتجوا ويُؤَوِّلوا، وأن يدركوا أنهم مرتبطون بحوار عن موضوعات سابقة، وإنه حوارٌ هادف وأنهم هم المقصودون بالمعاني المستهدفة ... وهكذا.

ونجد تعبيرًا صادقًا عن معنى التأويل والتقييم والاستنتاج، بل والإبداع من ناحية، وعن التواصل الفعال من ناحية أخرى في المثال الحي والواضح، الذي قدمه الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين:

> «شخصان يجلسان في غرفة صامتَين. ثم قال أحدهما: «حسن». ولم يجب الآخر.»

إن هذه «المحادثة» برمتها تبدو لنا باعتبارنا غرباء عن السياق أمرًا عبثيًّا وغير مفهوم تمامًا، ومع هذا فإن هذه المكالمة الغريبة بين شخصين والتي دارت في الواقع على لسان شخص واحد فقط — على الرغم من أنها يقينًا لم تزد على الترنُّم بكلمة — إنما هي ذات دلالة ولها معنًى كامل وهادف تمامًا.

ولكي نكشف عن معنى ودلالة هذا الحديث يتعين علينا أن نُجري تحليلًا له؛ ولكن ما هو بالضبط الذي يجب أن نخضعه للتحليل؟ إننا مهما حاولنا وجاهدنا إزاء النطق اللفظي البحت (أعني مهما حاولنا الكشف عن المعنى واستخراجه من الكلمات) فإننا لن نخطو خطوة واحدة تقريبًا في سبيل فهم الحديث كاملًا.

ترى ما الذي يعوزنا إذن؟ ينقصنا السياق الكامن فيما وراء اللفظ extraverbal الذي يجعل الكلمة تعبيرًا ذا معنًى للمستمع (أي ينقصنا ما يعرفانه معًا وما يعرف كلٌّ منهما أن الآخر يعرفه) إذ عندما بدأ الحديث بينهما تطلع كلا المتحدثين إلى النافذة وأبصرا الثلج وقد بدأ يتساقط، وعرَفا معًا أن الربيع قد أزف … لقد كانا معًا ينتظران الربيع، وأحسَّا معًا بخيبة أمل لتأخر سقوط الثلج. ها هنا هذه الرؤية المشتركة (ندف الثلج خارج النافذة)، وهذه المعرفة المشتركة (الوقت بالنسبة لفصول السنة)، أي الربيع، وهذا التقييم المشترك (الشتاء الذي أثار السأم والربيع المنتظر)، كل هذا يشكل الإطار أو القاعدة التي يرتكز عليها الحديث مباشرة. وتم إدراك هذا كله بكل ما يتضمنه من معان عملية وحيوية … ولكن ظل هذا كله دون تحديد أو تعبير لفظي منطوق. بقيت ندفُ الثلج خارج النافذة، وبقي التاريخ مسطورًا على صفحة روزنامة، ثم هناك التقييم الثاوي في نفس المتحدثين، ولكن كل هذا افترضته ضمنًا واشتملت عليه كلمة «حسن».[17]

وإحدى طرق التفكير في الإبداع بهذا المعنى في الحياة اليومية هي أن نتصوره مثل اللعب، لعبة إعادة تركيب الصور والتداعيات، والمشاعر، والعلامات الرمزية وعلاقاتها على نحو ما نرى في الموسيقى، أو في الرياضيات، أو في الأساطير، أو في الفن التشكيلي.

ومناط الأمر هنا أن اللعب لا يتحدد باعتباره شيئًا غير هادف. وسبب ذلك أولًا: أن اللعب بالرموز وبعلاقاتها ومعانيها على نحو ما نجد، على سبيل المثال، في اللعب بالرموز الرياضية؛ إنما يُفضي إلى اكتشافٍ أصيل، وإلى أفكار وتأكيدات يمكن إثبات صوابها تأسيسًا على التواصل المشترك بين الذوات. وثانيًا: يمكن أن يكون اللعب جادًّا للغاية؛ إن اللعب بالألفاظ والأصوات عند الأطفال وقت تعلمهم الكلام ليس «مجرد» لعب، وإنما هو تجريب وممارسة على استخدام نفس مادة الكلام.

والنمط الأساسي هنا هو عمل تنويعات على نفس الفكرة. وهذا هو ما أوضحه بجلاء دوجلاس هوفستادتر. معنى هذا أن التنغيم النمطي والتجنيس اللفظي عند الأطفال في سن الرابعة، وكذا تكرار وترديد جملة موسيقية لباخ مثلًا وتنويع لحنها إنما يعتمد على كون أي من هذه الأمور موضوعًا مدركًا ويجري تنويعه. وهنا لا يعني الإبداع خلقًا من عدم؛ بل أشبه بالتطريز على نسيجٍ موجود فعلًا. ومن ثم فإن الإبداع يحوم قريبًا جدًّا من الطريقة التي تكون الأشياء موجودة عليها ويمثل، كما يقول هو بلغته، خروجًا أو انزلاقًا عما هو قائم إلى ما هو بالتقريب. ويعطينا هوفستادتر المثال التالي عما يسميه قابلية الانزلاق slippability العادي في الحياة اليومية وإن ظل شيئًا مثيرًا للإعجاب:

في إحدى أمسيات الصيف الماضي استمعت مصادفة إلى التنويع التالي على لحن موسيقي بينما كنت في مقهى شديد الزحام. وبينما كنت أنصت إلى اللحن دخل رجل وبصحبته امرأة، وقال لها: «إني سعيدٌ حقًّا أنني لست المرأة التي تعمل على خدمة الزبائن هنا الليلة.» وهذا مثالٌ جيد لتنويع احتمال على اللحن المعزوف؛ ولكن (وكأن الأمر ليس زلة متعمدة تتسم بالجهد) فإن هذا التنويع حدث دون أي دافعٍ خارجي ... ذلك أن (الزلة المتعمدة) تحمل خصائص الحياة الدنيوية الحقيقية، ولا تُقاس بهذه الملاحظة العابرة. هذا فضلًا عن أن صاحبته لم تعتبر الملاحظة أمرًا ينطوي على ذكاء أو أصالة متميزة. إنها اكتفت بأن وافقته على الفكرة قائلة: «آه».[18]

إنني لم أر هذا المثال مجرد مثال ينطوي على قدرٍ من الأهمية؛ بل رأيته مثيرًا جدًّا، وإذا ما حاولنا تحليله فسنجد للوهلة الأولى أنه يُجبرنا، بصفتنا مستمعين، على تخيل عملية إبدال بين جنسين sex-change وقد حدثت في زمن قياسي؛ ولكن إذا ما قنعنا فقط بفهم الملاحظة فسنجد عملًا وفعلًا أن المتحدث لم يدر بخلده أبدًا استحضار مثل هذه الصورة الغريبة الشاذة. لقد كانت ملاحظاته مجازية ومجردة أكثر من أي شيء آخر. لقد اعتمدت على الإدراك الفوري للحالة، وكأن لسان حاله قال: «آه يا إلهي! أين أذهب

وسط هذا كله؟» واقترن شعوره بخاطر سريع: «فقط لأنني إنسان يمكن أن أضع نفسي مكان هذه العاملة المرهَقة المكدودة. لذا هل كان بوسعي أن أنهض بدور هذه العاملة؟» وإن هذه هي الطريقة التي تتخذها أفكارنا في تتابعها سواء أكان ذلك منطقيًّا أم لا.

وأكثر من هذا نستطيع أن نقول: إن الرجل فهم الموقف، ولدينا الدليل على أنه فهمه؛ لأنه وقع في هذه الزلة، هذه النقلة البسيطة، ولكنها حيوية، مما هو كائن إلى ما كان يمكن أن يكون. ولقد كانت زلة اللسان هي فهمه للموقف.

الخطوة التالية خطوةٌ قصيرة ولكنها لازمة. إنها خطوةٌ تنقلنا من هذا الفهم المعتاد لموقف معتاد إلى تلك المناسبات الأكثر حسمًا بدرجة ما، أعني بها تعلم لحن جديد واكتشاف تنويعات جديدة. والملاحظ أن هوفستادتر لا يجد سببًا لأن نرى فهم الرجل وكأنه في نظره اكتشاف. ويرى أكثر من هذا أنه من حيث المبدأ لا يوجد أي اختلاف بين اللحظة الأولى التي يكتشف فيها المرء شعوره، ولسان حاله يقول: «آه، ولكن يا إلهي إلى أين أذهب؟» وبين المرَّة المائة. إذ ها هنا التعلم والفهم كلاهما عمليًّا نفس الشيء؛ ذلك أن كلًّا من الكبار والأطفال يفيدون بالخيال والإبداع — الزلل — للتعلم، خاصة التعلم فيما يختص بالمواقف. وهذا هو عين ما يفعله العمال المهاجرون والأسرى والعبيد والنساء المتزوجات من خارج out-marrying women، والرجال المتزوجون من داخل in-marrying men والمسافرون، بل وعلماء الأنثروبولوجيا. هؤلاء جميعًا يبدءون بتلمُّس طريقهم شيئًا فشيئًا داخل مجتمع جديد، راغبين في قفزة تنقلهم من حالة الجهل والعجز إلى حالة الفهم. ولهذا فإن هذا الإبداع اليومي كان للحياة اليومية، وهي حياةٌ يومية تبدو دائمًا وكأنها هي هي نفسها وإن كانت دائمًا مختلفة. إنه كافٍ للأطفال للاندماج في تلك الحياة، كما أنه كافٍ للغرباء.

ولكننا ما إن نخطو هذه الخطوة حتى يتعذر علينا تجنب اتخاذ خطوة أخرى. ويمثل لب اهتمامي هنا سؤال محوره: كيف يعمد البشر إلى صناعة التاريخ؟ ما هو الشيء الذي يدعوهم مثلًا إلى تغيير مجتمعهم الراهن بمجتمع آخر غيره؟ أجد أن الإجابة لا بد أن تتمثل جزئيًّا فيما يلي: إنهم يفعلون هذا بنفس القدرات التي تسمح لأي امرئ بأن يفهم ويتعامل مع موقف جديد غير مسبوق. يفترض هذا الرأي بطبيعة الحال أن ثمة مواقف جديدة تظهر دائمًا، وأن الحياة المشتركة التي تبتكرها قدرتنا الإبداعية سوف تتجاوز قدرة أي امرئ فرد، على ضبطها وتوجيهها لتمضي في مساراتٍ مألوفة. ونجد هذا الواقع ماثلًا في عبارة خالدة ذات دلالة قالها ماكس فيبر: «النتائج غير المتوقعة.» وأعتبر

هذه العبارة أساسية بالنسبة لطبيعة الحياة الاجتماعية، وهي طبيعةٌ سببية ومتحولة. ومن ثم فإن صناعة التاريخ هي في الغالب الأعم مسألة معالجة إبداعية للتحولات التي اكتملت، وهي تحولاتٌ تطرح نفسها كواقع تام مكتمل. علاوة على هذا فإن التحول لا يجري واحدًا واحدًا، أي على نحو تجزيئي فردي؛ بل يجري في صورة فيضٍ دافق من النشاط «العابر، الغامض والمتقلب»، ناهيك عن أنه لا يظهر وكأنه نتيجة لأفعال المرء الذاتية وحده. كيف يتسنى لنا أن نفهم مثل هذا الفيض الدافق؟ ثم كيف لنا أن نبتكر سبلًا للاستجابة إزاءه؟ السبيل الوحيدة، هي أن نتحرك على أساس الاحتمالات بأن نحول ما لم يكن وإنما كاد أن يكون، إلى ما هو كائن الآن فعلًا. فالناس حين يستعينون بذات القدرة الإبداعية التي تجعلهم يفهمون ويبعثون القديم، القائم فعلًا، إنما يخلقون أيضًا الجديد، إذ يبدعون أشكالًا جديدة من العلاقة، وأشكالًا جديدة من الحياة العامة المشتركة.

الكلام والحكايات

أنتقل أخيرًا إلى موضوع الكلام. وأؤكد أن اهتمامي منصبٌّ على الكلام وليس اللغة. وقد سبق أن مايَزَ عالم اللغة الفرنسي سوسير بين الاثنين منذ مطلع القرن العشرين. وذهب إلى أن اللغة أو اللسان هو محطُّ الاهتمام الرئيسي لعلماء اللسانيات، والمقصود بذلك البنية الذهنية المجردة ومجموع العلاقات بين الكلمات المختلفة في معجم ما، وبين أنواع الكلمات في البناء النحوي لها. ويمكن الإفادة بهذا التجريد لبيان درجة الوضوح. وليس يسيرًا اكتشاف اليقين بين الوقائع المختلطة والمتشابكة للكلام العادي.

لقد سادت طوال القرن العشرين تقريبًا هذه النظرة إلى الكلام والتي تقضي بأن تكون دراسته باعتباره لغة، أي نسقًا صوريًّا بحتًا، أو باعتباره هكذا في الأساس. ولكن نعوم شومسكي، وهو عالم لسانيات فذٌّ، خرج علينا خلال السنوات الأخيرة بنظرية أكَّد فيها أن معرفة اللغة تختلف تمامًا عن أنواع المعارف الأخرى. إذ يمكن تمييز اللغة باعتبارها نسقًا من القواعد النحوية بحيث يتألف، في التحليل الأخير، من بنيةٍ عميقةٍ فِطرية لدى أفراد البشر. وتشكل هذه البنية النحوية العميقة قاعدة البنية السطحية للنمو الفعلي لأي لغة بذاتها. وأكد علاوة على هذا أن هذه النظرة توضحها لنا السرعة التي يتعلم بها أطفال البشر كل تعقدات اللغة؛ خاصة إذا ما قارنًّا سرعتهم هنا بظاهرة البطء النسبي عند تعلمهم المهارات الأخرى. وأطلق شومسكي على هذه الآلية الذهنية الموروثة

عبارة «جهاز اكتساب اللغة» Language Acquisition Device واختصارها بالأحرف ج أ ل، أو LAD.[19]

ومع هذا فإن بالإمكان أن توجه ضد «ج ا ل» ذات الاتهامات التي وجهتها في السابق ضد الأفكار عن الثقافة؛ ذلك أنها أساسًا لا اجتماعية وفردية النزعة، لا تضع اعتبارًا للروح الاجتماعية البشرية. وبناء عليه شرع الباحثون في استكشاف المزيد من الأطر التفاعلية والاجتماعية. وهنا، على سبيل المثال، نجد جيروم برونر، الذي لا يزال يُصرُّ على استخدام فكرة «ج ا ل» مع وضعها في سياق آخر، يقول:

> «يبدأ الطفل اكتساب اللغة قبل أن يلفظ أول كلام له معجم نحوي lexico grammatical. إنه يبدأ عندما يبتكر الطفل والأم صيغة للتفاعل يمكن التنبؤ بها، وتفيد كعالَم صغير للتواصل وتأليف واقع مشترك ... ولا يستطيع (الطفل) أن يحقق ... اكتساب اللغة دونها. وتتوافر له في ذات الوقت طائفةً فريدة من قدرات تعلم اللغة، ومن شأنها أيضًا أن تهيئ استعداده المسبق؛ وهو شيء شبيه بما سمَّاه نعوم شومسكي جهاز اكتساب اللغة (ج ا ل). ولكن جهاز اكتساب اللغة عند الطفل لا يمكنه العمل دون مساعدة أحد الكبار الذي يدخل معه في صيغة تعامل تبادلي. وتوفر هذه الصيغة التي تعمل بداية تحت سيطرة الكبير، نسقًا داعمًا لاكتساب اللغة (ن د ك ل LASS) Language Acquisition Support System ... أو في كلمة واحدة، إن التفاعل بين «ج ا ل» و«ن د ك ل» هو الذي يُمكِّن الطفل من دخول مجتمع اللغة، وفي الوقت ذاته الثقافة التي يدخلها عبر اللغة.[20]

ولكن عالم النفس ميشيل توماسيلو يمضي بهذه الحجة إلى مدى أبعد. ونلحظ أنه في سعيه هذا يرفض الأفكار الخاصة عن وجود جهاز خاص (ج ا ل)، كما يرفض القول بوجود نحو فطري كلي شامل؛ إذ يقول:

> «واضح أن اللغة واكتسابها يعتمدان بصورةٍ حاسمة على عمليات أساسية هي: الإدراك والاهتمام والتصنيف والتعلم والذاكرة ... وغير ذلك من عمليات معرفية عامة؛ ولكن الملاحظ في الغالبية العظمى من الحالات أن الصيغ الاجتماعية لهذه العمليات — الإدراك الاجتماعي، والاهتمام الاجتماعي، والمعرفة الاجتماعية، والتعلم الاجتماعي — هي التي لها أهمية حاسمة في اكتساب الجوانب الفريدة

> للغة، والتي تُمايِزها عن غيرها من الأنشطة البشرية ... ولكن اللغة البشرية، وعلى وجه التحديد خصوصياتها النسقية التي يعبر عنها النحو، إذا ما نظرنا إليها داخل إطار هذه المهارات الاجتماعية/الثقافية، فإننا على الفور نجد أن فهم القدرة على تعلمها ليس أصعب من اكتساب الكثير من المعتقدات والمهارات الثقافية الأخرى.»[21]

وهذه القضايا لا تزال أبعد ما تكون عن الحسم؛ بيد أنني فيما يلي أتبنى وجهة النظر القائلة بأن القدرة على فهم النحو، والقدرة على فهم عالم مشترك مع الناس، ومن خلال التفاعل معهم ليستا قدرتين منفصلتين إحداهما عن الأخرى، إنهما معًا هما معادل الكلام.

لذلك فإن الكلام نشاط متبادل ومشترك بين ذوات متعددة، ومن الأمور المحورية في هذه العلاقة التبادلية واقع أن الناس يصنعون من خلال الكلام أشياء للآخرين، ونيابة عنهم، وبواسطتهم، وتتعلق بهم. إننا بالكلام نقدم الوعود، ونهدد، ونسأل، وننطق، ونحذر، ونؤكد، ونوافق ... وغير ذلك من أمور كثيرة. ويمكن لنا أن نتبين من خلال عمليات الاتفاق معنى العمل من أجل الناس وبواسطتهم عن طريق الكلام؛ إذ نستطيع للوهلة الأولى أن نتصور أن عملية الاتفاق هي مسألةٌ تتعلق ببعض أمور الحياة. ومن ثم فإن أحدنا يكون على علمٍ بها أول الأمر ثم يعرفها الطرفان. وطبعي أنه حين يتفق نيجل مع بن (وينتهي الأمر بأن يقررا تبادل التحية؛ بل أن يتوقفا عن السير ليثرثرا معًا) على أن اليوم يوم عاصف تمامًا ونموذج للطقس في إنجلترا؛ فإن هذا الاتفاق يتضمن يقينًا بعض المعلومات. ولكن هذه المعلومات في الحقيقة لا تعطي بينات جديدة عن عالم المادي؛ كأن تفيد بأن المطر البارد آتٍ من سيبيريا، وأن بن أو نيجل لا يتخيل أحدهما الآخر في صورة أي شخص مجهول إلى الآخر، حتى إن كان كل منهما يضيق بالآخر. ويؤكد الاتفاق بينهما، كبداية، شكلًا من أشكال القصدية من المرتبة الثانية، بمعنى أن كلًّا منهما يعرف الآخر، ويعرف أن الآخر على علم بكل ما دار من حديث للإفادة بأن المطر منهمر. وها هنا نعود مرة ثانية بطبيعة الحال إلى الكلمة التي جاءت على لسان أحد شخصيتي باختين، وهي «حسن». ولكن المتحدثين أقل تعاطفًا فيما بينهما وبحاجة إلى جهدٍ كبير لتحقيق الانسجام. وواقع الأمر أن المعلومات والنشاط المتبادل لا يتوقفان عند هذا الحد؛ ذلك لأن ما هو بسبيله إلى التحقق فعلًا خطوة خطوة هو أكثر من مجرد تفاهم متبادل، عن رغبة كلٍّ منهما للثرثرة مع الآخر، وأن يكون ودودًا معه، وأن يفتح

صفحة جديدة لمزيد من التبادل بينهما. وهذه دون ريبٍ تعتبر من ناحيةٍ معلومة، وإن كانت هي الجوهر الذي تنشأ على أساسه العلاقات. ومن ثم يمكن القول من زاوية أخرى إن بن ونيجل يعملان أحدهما من أجل الآخر، وبسببه وليس بسبب المعلومات المتبادلة عن مسائل الأرصاد الجوية.

ويفيد التاريخ الحديث لأفكارنا عن اللغة أن «أفعال الكلام» التي من هذا النوع — والعبارة هنا للفيلسوفين أوستِن وسيرل[22] — تبدو لنا حالات خاصة تالية للوظيفة الأولى للكلام، من حيث هو كساء خارجي لفكر باطني غير مجسد وتمثيلي ووصفي وخبري. وتأسيسًا على هذه النظرة القديمة عن التواصل تكون الأفكار أشياء؛ والتي هي جمل خبرية صادقة أو زائفة عن العالم الطبيعي، وأن الكلام ما هو إلا كساء أو غلاف يُحيط بها؛ ولكن إذا ما نظرنا إلى الكلام باعتباره مكونًا للروح الاجتماعية البشرية، فإن مثل هذا الفكر المجسد سيبدو، على النقيض من ذلك، حالة خاصة ومميزة من الكلام؛ كلام غير ملفوظٍ على نحو وصفي دون محاور صريح. ويمكن القول دون خطأ إن مثل هذا الكلام الباطني، أي هذا التفكير مع النفس الذي يجري دون كلمات تقريبًا، موجود فعلًا وله جذوره العميقة في ماضينا التطوري؛ ولكنه لا يكون في صورة المعيار، أي الصورة الجوهرية للُغةٍ باطنية، إلا بعد تطورات كثيرة. وأحد هذه التطورات التي وصفتها في كتاب «بوذا» هي ابتكار طراز معمم من الكلام موجه إلى مستمعين عامين، وليسوا خاصين، وموجه إلى المستقبل. وإن مثل هذا الفكر المجسد الذي يبدو في ظاهره فكرًا فلسفيًّا مجردًا ومبرأ من السياق، إنما تم ابتكاره في استقلال واضح في كل من الهند القديمة واليونان القديمة. وبعد ذلك أضفت الكتابة والرسم على هذه الأفكار والممارسات حياة جديدة في صورة جديدة للعلاقات الاجتماعية؛ إذ أتاح هذا للكُتاب أن يخاطبوا مجهولين إليهم؛ سواء غرباء أجانب أو من ذرياتهم.

وارتبط مفهوم الإعلام الآني بالتأثير في الآخرين برباط قوي تمثل فيما يوصف بأنه نشاط الكلام المثقل بالمعلومات أكثر من أي شيء آخر: أعني رواية القصة. ذلك أن رواية القصة كما أستخدمها هنا، قد تُشير إلى مناسبات متناهية الصغر مثل غمزة بطرف العين تفهم منها زوجتي أنني فعلًا ذهبت إلى المصرف اليوم. ولكنها قد تشير أيضًا إلى رواية ملحمة الإلياذة أو إلى كتابة وقراءة «سقوط وانهيار الإمبراطورية الرومانية». حقًّا إن رواية القصة تُشير إلى ما يمكن اعتباره أقوى القدرات البشرية، والذي نفهم به الحالات المزاجية والخطط والمعتقدات الخاصة بنا وبالآخرين، ونفهم من خلالها التحولات التي طرأت على

تلك الحالات الذهنية عبر فيضٍ طويل من الأعمال والنشاطات. ويستطيع البشر من خلال هذا المنظور أن يفهموا وضعًا اجتماعيًّا معقدًا ذا بُعدٍ زماني عميق. ويستطيعون كذلك أن يفهموا التحولات التي طرأت على هذا الوضع، ويغدو بإمكانهم، علاوة على هذا، أن يستثيروا لدى كل منهم معلومات خاصة عن هذا الفيض من الأحداث وتفسيراتهم لها. وأن هذا الفكر الراوي إنما يكمن في قلب الروح الاجتماعية، والذي سأرصد له الفصل التالي.

تجميع أجزاء الصورة

هذه القدرات التي حللت إليها الروح الاجتماعية البشرية ليست بالضرورة قدرات يتعذر ردها إلى ما هو أبسط منها؛ كما أنها لا تشتمل على جميع القدرات المميزة للبشر. إن الأدوات الفعلية التي يستخدمها علماء النفس أو علماء الإيثولوجيا المعرفية،[1] يمكنها أن تكشف عن الفوارق بين أنواع الرئيسات، وهو ما من شأنه أن يُفيد فائدة كبرى ويكون أكثر دقة وشمولًا. بيد أنني أريد أن أُقدم وجهة نظر عالم أنثروبولوجيا، مؤكدًا أن هذه القدرات تعمل فعلًا متضافرة مع بعضها البعض، وأنها تعطي معًا نتيجة موحدة هي القدرة على إبداع أشكالٍ للحياة الاجتماعية والحفاظ عليها وتغييرها.

ويشتمل هذا الفصل على إجابتي الأساسية عن سؤال هو: كيف أصبح للناس تاريخ؟ وعمدت فيما يلي — باستثناء بعض أجزاء من الفصل التالي — إلى أن أترك وراء ظهري المسائل البيولوجية والنفسية؛ وأن أعمل على استكشاف دلالات الروح الاجتماعية. إنني أدرس الفكر الراوي وكيف صاغ النشاط، معتمدًا على مثالٍ فعلي لفهم الناس لحركة تحول كبرى في الحياة الاجتماعية وطبيعة علم الأنثروبولوجيا؛ إذ على الرغم من أن علم الأنثروبولوجيا ليس سوى فكرة محدودة، لا تتجاوز هامشًا تفسيريًّا للروح الاجتماعية، إلا أنه يعتمد بصورة قاطعة على جانب من جوانب الروح الاجتماعية؛ أعني القدرة على تخيل قصص الآخرين ... الآخرين الذين لم يكن لدى المرء في بداية الأمر أي رابطةٍ معهم يمكن تخيلها.

---

[1] الإيثولوجي Ethology دراسة سلوك الحيوان والنشوء التكويني التطوري لأخلاق الإنسان الاجتماعية. (المترجم)

الفصل الخامس

قراءة الأفكار وقراءة الحياة

في كتاب «عقول حقيقية وعوالم ممكنة» يُمايز مؤلف الكتاب، وهو عالم النفس جيروم برونر، بين ما يُسميه طراز الفكر القائم على نموذج أساسي paradigmatic mode of thought وبين الطراز الروائي narrative. ويرى الطراز القائم على نموذج أساسي، ولنسمِّه الطراز القياسي، خاصًّا بالفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية. بينما الطراز الروائي يتعلق بالحالة الإنسانية. ويلحظ أن الطراز الروائي مفهوم على نحو محدود جدًّا. ويدافع عن رأيه على النحو التالي:

> «لعل من أسباب ذلك أن القصة لا بد أن تبني صورتين في آنٍ واحدٍ، إحداهما صفحة الفعل؛ حيث مكوناتها هي الحجج الداعمة لهذا الفعل: الفاعل والقصد أو الهدف، والحالة والآلة، وشيء ما يُطابق ما يمكن أن نُسمِّيه «قواعد نحو القصة». والصورة الثانية هي صفحة الوعي: كل ما هو واردٌ ومتضمن في الفعل أو المعرفة أو الفكر أو الشعور، أو ما هو غير معروف أو غير متضمن في الفكر والشعور. وكلتا الصفحتين أساسيتان ومتمايزتان. إنه الفارق بين أوديب يشارك جوكاستا مخدعها بعد علمه من الرسول أنها أمه.»[1]

وأعتقد أن فكرتي عن الطراز الروائي والصفحة المزدوجة فكرتان تنطويان على قيمة وفائدة كبيرتين. إنهما يصيبان كبد القدرة البشرية على التخيل والتفسير وإساءة التفسير وغير ذلك من حالات ذهنية. وهما علاوة على هذا يوضحان بقوة الروح الاجتماعية البشرية في شمولها. وقد عمدت إلى الرجوع إلى هاتين الفكرتين وإلى غيرهما من أفكار في هذا الفصل من الكتاب. بيد أنهما وغيرهما أفكار ذات طابعٍ سيكولوجي واضح. معنى هذا أنها تُجيب عن سؤال مُلحٍّ في علم النفس: ما هي طبيعة العقل؟ ولا أظن في الواقع

أن علم الأنثروبولوجيا وعلم النفس مستقلان، أو ينبغي أن يكونا مستقلين في هذا الصدد على نحو ما يُشير الوضع ضمنًا؛ بيد أنني أريد أن أقول إن من الضروري أن تحدث نقلة لبعض الأفكار من أفكار سيكولوجية إلى أفكار أنثروبولوجية ... هذه النقلة تشبه كثيرًا جدًّا عملية التفكيك وإعادة التجميع التي وصفها إريك وولف. فالأفكار السيكولوجية تفكك مظاهر تعقد التفاعل البشري إلى أجزاء قابلة للبحث والتحقق ببساطة ووضوح؛ ولكن ما يحتاج إليه علم الأنثروبولوجيا هو إعادة تجميع هذه الأجزاء بُغية تكوين شيء يُطابق بدرجة كبيرة النبض المعقد للحياة البشرية الاجتماعية والتاريخية.

اهتم برونر أساسًا في كتاب «عقول حقيقية» بصفحة الوعي وبالطراز الروائي على نحو ما تمارسه كفاءة الإنسان البالغ خاصة في مجال الأدب. وأخذت جانيت استنجتون هذه الأفكار ووجهتها وجهة أخرى إلى حيث «الرواية ونظرية عقل الطفل». وتؤكد جانيت أن ثمة تحولًا حاسمًا يحدث للطفل وهو ما بين العامين الثالث والخامس من عمره، وذلك عندما يبدأ الطفل في فهم الفارق بين الصفحتين، أي الفارق بين ما هو صادقٌ وحقيقيٌّ وما يظنه المرء صادقًا وحقيقيًّا، أي بين أن «يعرف النسَّاج أن النول فارغ، وأن يظن الإمبراطور أن النول لا بد أن يكون عليه قماش.»[2] تتناول هذه القضايا من زاوية نظرية عن العقل. وتمثل هذه منظورًا سيكولوجيًّا يرى أن الأطفال يصوغون ما يمكن أن نسمِّيه السيكولوجيات الشعبية، أي نظريات عن العقل توضح كيف تعمل عقولهم وكيف تعمل عقول الآخرين. ولقد استمدت نتائجها من إطار تجريبي ضعيف للغاية، حيث يقنع المجرب بطفل أو طفلين على الأكثر، ويطالبه، أو يطالبهما، بأداء مهام غير محددة الوضوح؛ ولكن الملاحظ أنه حتى في هذا الإطار المغلق يوشي أداء الأطفال بشيء أكثر من المطلوب. وتلحظ استنجتون على سبيل المثال أن وضع المهمة التجريبية في إطار راوٍ من شأنه أن ييسر على الأطفال الفهم دون حاجة إلى أي معلومات إضافية ننقلها إليهم.

يفيد هذا ضمنًا في ظني أن الطراز الروائي يفضي إلى ما هو أكثر من ذلك، أي إلى شيء يتجاوز النظريات أو الكفاءات الفردية والتي يتعيَّن تحليلها. ولعل من المفيد أن نتصور قدرة متميزة، الفكر الراوي، باعتباره خاصية للنوع البشري تمايزه عن الأنواع الأخرى. وتشكل قراءة الأفكار، أو القصدية من المرتبة العليا، أساسًا ضروريًّا للفكر الراوي؛ ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد. ذلك لأن التفكير الراوي يُهيئ مع هذا صورة قوية مكينة لقراءة الأفكار. ويتيح هذا النوع من الفكر للبشر إمكانية إدراك ماضٍ بعيد، وتصوُّر مستقبل أكثر تعقدًا، مثلما يتيح إمكانية إدراك بيئة اجتماعية أكثر

تنوعًا. إن التفكير الراوي يُمكن الناس من فهم فيض من العمل المعقد، والعمل بصورة ملائمة دافعة. أو لنَقُل بعبارة أخرى يمثل التفكير الراوي ذات العملية التي نستخدمها لفهم الحياة الاجتماعية المحيطة بنا. ويدعم بشكل مباشر الروح الاجتماعية الأكثر قابلية للتعقد والتحول، والتي تُمايز البشر عن أبناء عمومتهم من الرئيسات الاجتماعية الأخرى. والملاحظ حسب هذا المنظور أن الرابطة بين صفحة الوعي وصفحة الفعل لا يمكن فكها بسهولة ويسر لأغراض التفسير على نحو ما فعل برونر واستنجتون. وسبب ذلك أن صفحتي العمل والوعي على مدى ماضينا التطوري ثم تاريخنا بعد ذلك كانتا جزءًا من فيض واحد واقعي ومحدد من الأفعال والنتائج القاتلة.

ويمكن أن تدرك إلى حدٍّ ما معنى إعادة تجميع أو استعادة الوضع الأصلي للقدرات الذرية إلى وضعها الحي، وذلك من خلال ملاحظات أبداها عالما النفس تريفارتن ولوجوثيتي. وقد كتبا ملاحظاتهما عن هذه الفترة الحاسمة ذاتها من مراحل نمو الطفل:

> «نجد في جميع الثقافات أن الفترة من ٣ إلى ٥ سنوات هي الفترة التي يبدأ فيها الأطفال اكتشاف فرص أوسع للتعاون، وكذا الجوانب الأقسى في الصراع والعدوان بين البشر.»
>
> «ويبدأ الأطفال بالمحاكاة والمقارنة، ثم يتهيأ لهم تصور خيالي عن التعاون الحقيقي في دراما روائية، حيث الأدوارُ المتوهمة يُكمل بعضها بعضًا. ويشمل اللعب على تعبير قوي عن انفعالات الحب والكراهية، وحين يتوقف اللعب يبدأ الاقتتال ضعيفًا وقاسيًا. وتجري الصداقات والعداوات وإن ظلت مهيأة للتفاوض والتغير. وتجري مشاركة صادقة ومبهجة في الخبرات وفي الدوافع التي تُكسبها دلالة وأهمية. ويتوقف هذا على قبول القواعد وممارسة مهارات التواصل التي تيسر الاتفاق.»[3]

إن عالم الطفل كما وصفه كلٌّ من تريفارتن ولوجوثيتي عالم أكثر تعقدًا، مليء بالمخاطر ومتشابك. إنه في واقعه أشبه بالحياة الاجتماعية البشرية، وهو يقينًا أشبه ما يكون بالعتبة التي تنقل إلى الحياة الاجتماعية للكبار، والتي يجب أن يكون فيها الكبار أهلًا لها. ولعل تصور الناس وكأن بحوزتهم نظرية عن أفكار ومعتقدات الآخرين يمثل خطوة أولى معقولة في سبيل محاولة فهم الكيفية التي نسيطر بها على تعقدات حياتنا الاجتماعية. ولكن لكي نشارك في اللعب، أو توهم أدوار، أو عقد مفاوضات بشأن

صداقة أو عداوة، يتعيَّن على الطفل — وبالأحرى الإنسان الكبير — أن يقيم فهمًا للإطار الاجتماعي، وهو أمر أكثر تعقيدًا مما يمكن أن تيسره قراءة الأفكار بالمعنى المحدود.

برامج البحث

حاولت في القائمة التالية أن أنقل للقارئ تطلُّع عالم الأنثروبولوجيا إلى إعادة التجميع والدمج، عن طريق مقارنة بعض برامج البحث الأنثروبولوجي ببرامج بحث علم النفس وإيثولوجيا (دراسة سلوك) الرئيسات. وأود ألا تكون هذه المقارنات مثارًا للاستياء؛ فعلماء النفس وعلماء البيولوجيا السلوكيون يضعون نظرية عن البشر تبدأ من البسيط إلى المركب، بينما يبدأ علماء الأنثروبولوجيا من المركب. بيد أنني أُريد — على الرغم من هذا — أن أؤكد أن بعض قسمات العقل البشري — أو لعل الأوفق أن نقول قسمات عملية المعالجة الشبكية المشتركة بين البشر — لا تظهر إلا حينما نضع المركب في الحسبان.

لنتأمل معًا المشاهد المسرحية التالية. يمكن وصفها بأنها اتجاهات المسرح التي تحدد ما عساه أن يكون موضع اهتمام بالنسبة لمبحث أو آخر.

(١) فرد عام دون تخصيص (تأسيسًا على نظريات أو وحدات قياسٍ للعقل) يواجه البيئة (يمثل هذا النموذج الأساسي الذي تنبني عليه التجارب على الحيوانات كمثال، أو على الناس الذين يعملون على أجهزة تجريبية وليست أجهزة قائمة على التفاعل مع الآخرين).

(٢) أفراد عامُّون يواجهون بعضهم بعضًا، ويواجهون بيئتهم في إطار اجتماعيٍّ متحول داخل أفق وقتي محدود. (هذا الإطار الذي يتسم بطابع اجتماعي أكثر من سابقه يمثل خاصية مميزة لنظرة نيكولا همفري عن تفاعل الرئيسات، كما أنه خاصية تميز الكثير من تجارب نظرية العقل).

(٣) أفراد يجري تحديد أنماطهم على أساس العمر والجنس والمرتبة، يواجهون بعضهم بعضًا ويواجهون البيئة الطبيعية داخل مجتمع قائم على المواجهة المباشرة الصريحة على مدى فترة محدودة من الزمن. (وهذه خاصية تميز الدراسات الإيثولوجية الطولية، وكذا الدراسات عن الشمبانزي).

(٤) نماذج الأدوار وتنبني على أفراد بأسمائهم، وإن تمايزوا من حيث المكانة الاجتماعية. وثمة رابطة تربطهم ببعضهم البعض، وبالبيئة الطبيعية داخل مجتمع مواجهة مباشرة، وتسوده تقاليد ثقافية لها نفوذها وتنظيم اجتماعي معقد (وهذه هي السمة التقليدية المميزة لنظرة الإثنوجرافيا عند بنيديكت أو رادكليف-براون).

(٥) أفراد مختارون بأسمائهم ولهم نماذج لأدوار متحولة تربطهم ببعضهم البعض علاقة، كما أن لهم علاقة بالبيئة الطبيعية داخل مجتمعٍ قائمٍ على المواجهة الصريحة ويسوده تنظيم اجتماعي معقد، وله ماضٍ عريق، ومستقبل مشكوك فيه، وتراث ثقافي تليد. (وهذا هو نوع الإثنوجرافيا ذات التوجه التاريخي والذي تزايد باطراد التزام علماء الأنثروبولوجيا به).

(٦) هذه النقاط المتضمَّنة في البند ٥ ترتبط بغيرها، وضد غيرها في جماعات مصالح، وجماعات عرقية (إثنية) وفئات لإعادة صوغ تراثهم (من جماعات ونماذج أدوار) في مواجهة تحول قوًى اجتماعية عالمية وقوًى بيئية اجتماعية. (هذه هي الإثنوجرافيا عند وولف في صورتها الكاملة بعد إعادة تجميعها والتي لا تزال لم تكتمل من نواحٍ كثيرة).

إنني يقينا تماديت في تبسيط الموضوع، بيد أن هذه القائمة سوف تساعدني على تحديد ثلاث نقاط مهمة.

النقطة الأولى تتعلق بفارق المنظور الزمني بين صدر القائمة وآخرها. ويكتب همفري، على سبيل المثال، يقول إن الرئيسات الاجتماعية تعيش في عالم تجد فيه، كما قلت مرارًا، «الشاهد الذي ترتكز عليه حساباتها»، شاهدًا زائلًا وغامضًا وقُلَّبًا وليس أبدًا نتيجة أفعالها هي. والكلمة الرئيسية الدالة هنا هي كلمة «زائل». إنه، كما ظننت أول الأمر، ليس عالمًا بغير زمان؛ بل عالم له آفاقه الزمنية متقاربة جدًّا ولا يُعاني، على الأقل في حدود وضع الرئيسات، من عبء مستقبل جرى التخطيط له بمشقةٍ، أو من ماضٍ عريق تعيه الذاكرة. وبالمثل فإن التجارب في نظرية العقل هي عادة مجموعات من الأفعال المجتزأة للغاية. ولكن بالمقابل نجد المجموعات التي تمت دراستها تحت البند ٤ فيما سبق؛ بل وربما البَندان ٥ و٦ هي مجموعات لها نظرات إلى الزمن أكثر رحابة واضعة في الاعتبار حياة الأفراد بطولها، وكذا حالتا الاستمرار والانفصال للأسر والمؤسسات الأخرى على مدى طويل يمتد إلى أجيال، بل وقرون.

ثانيًا، الإطاران في أول القائمة بسيطان اجتماعيًّا. والملاحظ أن المجموعات التجريبية الواردة في هذا الكتاب لها ثلاثة أدوار على أكثر تقدير: المجرب، والشخص موضوع الفحص، وربما معه شخص آخر. وأكثر من هذا أن القصص التجريبية لا تضم سوى شخصين اثنين أو ثلاثة. والملاحظ من ناحية أخرى أن البشر موضوع دراسة علماء الأنثروبولوجيا متباينون اجتماعيًّا في أبعاد كثيرة. ونعرف أنه داخل العائلة أو المجتمع المحلي الصغير توجد علاقات نسب مختلفة تمايز شخصًا عن آخر: الأمهات، والأخوال،

والأجداد، وآباء الأجداد، والبنات، والأعمام، وأبناء العم. وعلاوة على هذه العلاقات توجد تمايزات أخرى اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية: امرأة، وفتاة (لم تتزوج بعد لتُكون أسرة)، المعالِج والمريض، القاضي والمدَّعي، الزعيم والفلاح القروي، الملكة والرعِيَّة، المضيف والضيف، العميل والتاجر، السيد والعبد.

أخيرًا فإن المنظورين الزمني والاجتماعي متداخلان تداخلًا وثيقًا؛ ذلك أننا في المجتمعات الإنسانية التي ننظر إليها على هذا النحو تتكرر فيها الأنماط أو الشخصيات التي تبلغ هذا المستوى على مدى فترة ممتدة من دورة الحياة: الطبيب أو المعالج الذي يقضي سنوات في التعليم والتدريب، والمرأة تصبح زوجة بعد فترة طويلةٍ من التنشئة والإعداد للزواج حسب قواعد مجتمعها، وابن الفلاح الذي لا يرث أباه كرأس للعائلة إلا بعد بلوغ عمر محدد وإحالة الأب إلى التقاعد، أو بعد الوفاة. زد على هذا أن تلك الخصائص التي يكتسبها الأشخاص تدريجيًّا إنما تقع خلال فيض من الأحداث المتهورة لدى الجميع والممتدة زمنًا بحيث تتجاوز دورة حياة المرء إلى الماضي وإلى المستقبل. مثال ذلك أن حصول ابن المزارع على إرثه يكون أمرًا مفهومًا، ذلك لأنه في الحقيقة مؤلف من الميراث السابق الذي حصل عليه أبوه من جده ... إلخ.

ويتضمن هذا الفيض من الأحداث أعمالًا إجرائية — عهد الزواج، طقوس الدخول إلى مرحلة الرجولة، منح درجة علمية، تتويج ملك — وهي أعمال إجرائية مؤلفة من احتفال وصِيَغ كلامية من شأنها جميعًا أن تفضي إلى تغيُّر في منزلة الشخص أو الجماعة. وتتشكل هذه الأعمال عن طريق إطار اجتماعيٍّ وزمني أَرحبَ، ولا تكون مفهومة إلا في داخله: مكان العبادة، المجتمع المحلي، الجامعة. وتحظى خصوصية هذه السمة البشرية بتركيز واهتمام كبيرين داخل المنظور التطوري الواسع. ويبين لنا هذا إذا ما سألنا: كيف تختلف مثل هذه الأدوار عن أدوار أخرى، قد نعزوها إلى بعض الرئيسات الاجتماعية من أنواع مغايرة؟ مثال ذلك: أن علماء سلوك الحيوان (الإيثولوجيا) يدركون بوضوح أن دور الحيوان الذكر البالغ حديث الهجرة يمثل دورًا مهمًا في مجتمعات رئيسات أخرى، ويبدو هذا الدور واضحًا بيننا نحن بوسائل مختلفة؛ تعيين رئيس جديد للوحدة التي تعمل فيها، طبيب مهاجر ينضم إلى المركز الطبي الذي تمارس فيه مهامَّك، صبيٌّ جديد يحصل على وظيفة في شركتك، سَجين جديد يدخل زنزانتك. إن مثل هذه التحركات الخاصة بالبشر لا تكون مفهومة إلا في ضوء؛ بل لا تحدث إلا تأسيسًا على، خلفية اجتماعية أكبر حجمًا وأكثر تعقدًا مما نجده لدى الرئيسات الأخرى.

وهناك أخيرًا أحداث أخرى أكبر قد لا تكون إجرائية فقط، وإنما تخلق في الوقت ذاته وضعًا جديدًا ومستمرًّا، كما تخلق مجموعة من الشخصيات. إذ قد تحدث جريمة قتل وتبدأ العداوات، وتظهر شخصيات جديدة ذات علاقات جديدة بالنسبة لهذا العداء. وقد تحدث مجاعة ويتحول جميع سكان المنطقة إلى لاجئين وعالةٍ على مناطق أخرى. وقد تصل إلى المجتمع قوة استعمارية يتحول بعدها المجتمع من القمة إلى القاع.

ونجد لدى علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع والمؤرخين الاجتماعيين سبيلًا وحيدة لفهم وتصور هذه الأحداث والترتيبات؛ بينما يفهمها الناس المنغمسون فيها على نحو آخر. إن المشاركين المختلفين يفهمون العمل بصور متباينة؛ بيد أن ما آخذه باعتباره حقيقة صادقة حتمًا هو أن البشر لديهم قدرة فعالة تمكنهم من الابتكار والفهم والعمل وسط هذه التعقدات المتشعبة، وهي تعقداتٌ ممتدة على مدى حيزٍ اجتماعيٍّ وليس طبيعيًّا ماديًّا (فيزيقيًّا) يتتابع ويتطور على مدى زمن ليس زمنًا مجردًا بل حافلًا بالأحداث.

الفكر الروائي

وهذه القدرة هي التي أريد أن أسمها بعبارة الفكر الروائي. وهي قدرةٌ على معرفةِ ليس فقط العلاقات المباشرة بين الذات والآخر، بل ومعرفة تفاعلات بشرية متعددة الجوانب، والتي تحدث على مدى فترة زمنية طويلة. ولنا أن نقول: إن البشر يفهمون الشخصيات التي تجسد فهم الحقوق والالتزامات والتوقعات والنزعات الطبيعية والنوايا لدى الشخص ذاته ولدى كثيرين آخرين. وتجسد أيضًا فهم حبكة القصة التي تكشف عن نتائج وتقييمات فيضٍ متنوع الأحداث. ومن ثم فإن الفكر الروائي لا يتألف فقط من سرد القصص؛ بل ومن فهم شبكات معقدة من الأفعال والمواقف. ويمكن أن نعبر عن هذا بطريقة أخرى فنقول: إن البشر يدركون أي حدثٍ جار ليس باعتباره استجابة للظروف المباشرة أو للحالة الذهنية السائدة لمُحاورٍ أو للنفس، بل باعتباره جزءًا من قصة متتابعة الحلقات دومًا (إنني مدين بهذه الصياغة الأخيرة لبول هاريس).

وجدير بالذكر أنني أستخدم هنا مصطلحي «الحبكة» و«الشخصية» بمعنييهما في الفن. وأحسب أن من الضروري تصوُّرَ الشخصية بالمعنى الواسع جدًّا، نظرًا لأنها تتضمن وجوبًا، في آن واحد، الأفراد لما لكلٍّ منهم من منزلة — أعني باعتبار كل شخصية قائمة في علاقة محددة سلفًا بوضوح مع الآخرين — وتتضمن أيضًا أفرادًا لكلٍّ منهم خصوصية

تاريخية وخصوصية من حيث الميول والنوازع. ويتعين أن تكون هناك مساحة للتجربة بحيث يمكن فهم الناس باعتبارهم يعملون بناءً على طائفة عامة من الالتزامات والحقوق؛ مثال ذلك: أن المحامي أو الملك أو الأم، كل منهما يعمل بناء على التزامات وحقوق تجاه العملاء أو الرعايا أو الأبناء والبنات؛ ولكن يتعين في الوقت نفسه أن نُدرك خصوصية كل شخص والتي تميزه عن الآخر. ويجب ألا نقنع بفهم طراز الجد، على سبيل المثال، بكل التوقعات ذات الصلة عما كان ينبغي أن يفعله داخل الأسرة؛ بل أن نفهم كذلك الميول والنوازع الفردية لدى هذا الجد: الحلم والغضب، الانفتاح الودود أو الانطوائية، الحكمة أو الغفلة ... إلخ، وها هنا تشبه فكرة الشخصية فكرة «الطراز» عند الفيلسوف الاجتماعي ألفريد سكوتز الذي يجمع بين الخصائص الفردية والخصائص العامة.[4]

سوف أتوقف هنا لحظة للإشارة إلى شيء مهم جدًّا خاص بهذه الفكرة. إن الجمع بين فكرة عن دور اجتماعيٍّ عام دون تخصيص وبين فكرة عن الخصائص الفردية إنما يتعارض بشدة مع الممارسة التقليدية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وكذا في علم الاجتماع. إذ هنا يتعين على الفكرة أن تستخلص وتستبعد خصوصية الأفراد بُغية تأكيد طابعهم العام. ولكن إذا ما شئنا تكوين فكرة عن ناس قادرين ليس فقط على فهم الأمور بعامة، بل وأيضًا قادرين على إدراك الظروف الخاصة المميزة والعمل في إطارها، فإننا هنا نكون بحاجة إلى الفكر الروائي لكي تتوافر لنا قوة تزيد على مجرد القوة العامة. إننا هنا نكون بحاجة إلى أن نعرف ما يتعين عمله في حوارنا مع هذا الزميل الشَّموس، وليس فقط ما الذي نعمله مع كل من نسميهم «زملاء» على وجه العموم. وهذه في ظني نتيجة لازمة بالضرورة عن معنى إعادة التركيب التي أدعو إليها، والتي سأكتب عنها المزيد بعد ذلك.

وإن الشخصيات بعلاقاتهم موجودون أيضًا وسط فيض من الأحداث، أي الحبكة، بما تعنيه من خطط وأهداف ومواقف وأفعال ونتائج. ويهتم الفكر الروائي، على نحو ما عدَّدَه برونر، بالقصد والفعل والتقلبات والنتائج، وجميعها تميز مسار الشخصيات.[5] وتجسد الحبكات ما فعلته الشخصية أو الشخصيات من أجل، أو عن، أو مع شخصية أو بعض الشخصيات الأخرى. وتجسد كذلك أسباب الفعل ومواقف الناس ومعتقداتهم ومقاصدهم، وكيف تغيرت وماذا حدث عقب ذلك. ومن ثم فإننا لكي نفهم حبكة ما يجب أن تتوافر لنا فكرة عن التغيرات التي طرأت على الصفحة الباطنية لفكر المشاركين، وكذا

الصفحة الخارجية للأحداث. وواقع الأمر أن الصفحتين غير منفصلتين، ذلك لأن تحول الأفكار يفضي إلى تحول في العلاقات الاجتماعية والنقيض بالنقيض.

وينشأ هذا التحول من واقع أن الناس يأتون أعمالهم بسبب ما يشعر به الآخرون ويفكرون فيه ويخططون له. قد اعتذر لأنها كانت غاضبةً، أو قد اشترى لها لعبة لأنها سوف تسعد بها. وقد أفسر لماذا أبديت ملاحظة أثناء الاجتماع لأن زميلي أساء فهمي على ما يبدو لي. وقد تتغير سياسة الحكومة لأن حزبًا منافسًا يخطط لحملة قوية ومؤثرة فيما يتعلق بقضية ما. وإن غالبية القوانين، وربما جميعها، مبنية على افتراض أنها تعزو مقاصد أو معارف إلى من هم موضع المساءلة. وتقع أحداث الحرب بسبب ما يفكر فيه العدو أو يؤمن به أو يخطط له. وكم هو عسير تصور القيام بأبسط أشكال التفاعل في الحياة اليومية دون افتراض مقاصد أو معارف نعزوها للآخرين، مثال ذلك: أنَّ أبسط أشكال المحادثات إنما تنبني على أساس أن كل طرف من المتحاورين يعزو إلى الآخر حالة من حالات الذهن.

لهذا فإننا إذ نفهم حبكة رواية فإننا نفهم تغيرات الذهن والعلاقات، وهي تغيرات حدثت نتيجة أفعال. علاوة على هذا أننا قادرون على ربط الأحداث والأفكار ونتائجها ببعضها البعض، بحيث ندرك التحول الذي طرأ على فكر الآخرين ومواقف الآخرين في فيض الأحداث. وها هنا في هذا المنظور لا يمكن الفصل بين الشخصية وبين الحبكة؛ لأننا لا نفهم الشخصية إلا على النحو الذي تتبدى لنا فيه خلال فيض الأحداث. هذا كما أننا لا نفهم الحبكة إلا باعتبارها نتيجة مترتبة على فعل الشخصيات بما لهم من معتقدات ومقاصد خاصة بها. ويوجه الناس أنفسهم في الحياة بناء على هذا الفهم الروائي، ويعملون بطريقة يمكن فهمها بأنها معقولة وفعالة وملائمة، ويبدعون ويعيدون خلق جدائل معقدة من الحياة الاجتماعية.

أوديب ملكًا

ليسمحْ لي القارئ بأن أستخدم مثالًا ساقه برونر، وهو أوديب الملك، وذلك لتوضيح المعنى الذي أقصده. إن مسرحية سوفوكليس يمكن من ناحية ألا تكون خير مثال على قوة وتعقد قدرات الإنسان على قراءة الأفكار، وهي قدراتٌ بسيطة مباشرة ووقتية. تستهل المسرحية تأسيسًا على بيان الفارق بين المعارف التي يتلقاها الجمهور عن وضع أوديب الفعلي، من مسألة غشيان المحارم وقتل الأب، وبين الحالة الزائفة لعقل أوديب على خشبة المسرح.

ورغبة منا في بيان الوضع في صورة تؤكد طبقات قراءة الأفكار المتضمنة في المسرحية نرى أن نذكر ما يلي:

نعرف أن أوديب يصدق (زيفًا) أنه بريءٌ، وأنه ليس سببَ التلوث الذي أحاق بالبلاد.

وتبدأ هذه الصورة في التصاعد المحكم حتى مع بداية المشهد مع تيريزياس، الذي لا يقبل أوديب معلوماته التي تَنبأ بها عن الوضع الحقيقي للأمور الجارية. وظل الأمر كذلك حتى:

نعرف أن أوديب يصدق (زيفًا) أن تيريزياس يلتمس سبيلًا لخداع أوديب والمواطنين. ولكننا أيضًا نعرف أن تيريزياس يعرف أن أوديب في واقع الأمر يخدع نفسه.

ويمضي سوفوكليس بهذا التفاعل بين الجهل والمعرفة شوطًا بعيدًا أكثر فأكثر، إلى اللحظة السابقة على كشف المستور عندما بدأت جوكاستا تدرك الحقيقة. وهنا تتوسل جوكاستا لأوديب بألا يمضي قُدمًا في بحثه عن أصله ومنشئه: «أتوسل إليك ألا تحثَّ الخطى وراء صيدك ... أرجوك. إذا كنت حريصًا على حياتك ... فيكفيني ما أعانيه.»[6]

ندرك أن جوكاستا تخشى أن تعرف هي ما يرجو/ويخشى أوديب أن يعرفه الراعي عن ميلاد أوديب.

إننا حتى هنا نجد جوكاستا تقرأ أفكارها، وتخشى أن تعرف شيئًا. وإذا نظرنا إلى المسرحية على هذا النحو نجدها قائمة على أساس استخدامها لقدرات البشر، وتلاعبها بهذه القدرات لفهم واجتياز حالات معقدة للعقل، سواء داخل عقولهم هم أو في عقول الآخرين. وواقع الأمر أن المسرحية قائمة حرفيًّا على قراءة الأفكار. علاوة على هذا فإن الفعل يبدأ على أساس وقوعه خلال فترة زمنية محدودة جدًّا، ربما لا تتجاوز بضع ساعات. ويجري الفعل بين عدد محدود من الشخصيات؛ لهذا فإن الحبكة بالنسبة للباحث التجريبي أقرب ما تكون إلى البساطة الزمنية والاجتماعية منها إلى تعقد الوضع عند عالم الأنثروبولوجيا.

ولكن نخطئ إذا تصورنا أن قصة أوديب مقتصرة على قراءة الأفكار وحدها. إن الفكر الروائي ليس سوى المقوم لمسرحية أوديب الملك، وهو الغلاف الأوسع الذي يجري الفعل داخله، ويشتمل على الجانب الأعظم من الحياة البشرية العادية. إنه يشتمل على الوحدة التي تضم لايوس والد أوديب، وجوكاستا أم أوديب، وميلاد أوديب ثم تركه في العراء عند أسفل التل وإنقاذه بعد ذلك، وقتل لايوس على يد أوديب واعتلاءه العرش، وزواجه من جوكاستا وإنجاب أطفال. إن المسرحية القصيرة ستكون بغير معنى دون هذا الإطار. وحيث إن قصة أوديب ترنو في الحقيقة إلى موته وتمجيده في كولونوس Colonus،

كما تستهدف طيبة في المراحل الأخيرة للأحداث فإن المشاهد اليوناني سوف يُعايش الإطار الزمني الممتد إلى المستقبل كذلك.

ومن ثم فإذا كانت «أوديب ملكًا» غير مفهومة دون قراءة الأفكار، فإنها ستكون غير مفهومة كذلك دون فهم أفكار ملك وملكة وزوج وزوجة وأم وابن، ودون فهم دورة الحياة البشرية ومحطاتها الصحيحة، وأخيرًا دون إدراك القيود والإمكانات التي تحكم العلاقات طويلة الأمد. وستكون أيضًا غير مفهومةٍ دون توافر فكرة عن خصوصية شخصية أوديب، بما في ذلك الذكاء والبطولة اللذان سمحا له بمواجهة سفنكس وحل لغزه. وأكثر من هذا نسأل: هل بالإمكان أن ندرك العمل دون أن نكون قادرين على فهم التغيرات التي تطرأ على الأوضاع الشرعية؟ كأن يقطع أوديب على نفسه عهد الزواج أو أن يتوج ملكًا أو أن تنجب جوكاستا أطفالًا شرعيين. وأخيرًا أرى أنها ستكون غير مفهومة إطلاقًا ما لم تتحول الأوضاع الشرعية إلى وضع شرعي ذي مكانة، وأن نجد عمليات تحول العلاقات والمواقف والمعتقدات وقد تشابكت جميعها في نسيج واحد، وشكلت معًا كلًّا روائيًّا ناميًا متطورًا وأوسع نطاقًا. فإن مصير أوديب أن يفقأ عينيه، ومصير جوكاستا أن تشنق نفسها، حدثان يبدوان وكأن ليس وراءهما حفز قوي لم تكن الأحداث من حيث إيقاعها وعلاقاتها ببعضها البعض، سواء على المسرح أو في سياقها الأوسع، تُفضي حتمًا ودون رحمة إلى هذه النتيجة.

ولهذا السبب تحديدًا نجد في النهاية أنه لا مجال ولا سبيل لأن نفصل بين صفحة الوعي وصفحة الفعل؛ ذلك لأن الحكاية صيغت من علاقات لا سبيل إلى فصلها عن بعضها البعض، وهي علاقة أوديب بالآخرين، أي بمعتقدات ومشاعر ومقاصد الشخصيات بالنظر إلى بعضهم البعض، وبالأحداث العامة وتطورها معًا في تتابعٍ قهري. إن هذا الكل الشامل الذي أُعيد تجميعه، أي هذا الوعي المتكامل والموحد هو وحده القادر على أن يفسر لنا فهم الجمهور للأحداث، أو لقدرة الشخصيات ذاتها على العمل عملًا مفهومًا داخل حبكته المسرحية.

صناعة الأحداث

بيد أننا نُخطئ إذا تصورنا الفكر الروائي فقط على غرار فهم الجمهور لأوديب؛ ذلك أن هذا المثال يضع الفكر الروائي في قالب سلبيٍّ وكأنه قدرة تُهيئ للبشر إمكانية أن نفهم بنجاح عالمًا اجتماعيًّا سابق التكوين، محددًا من قبل، وثابتًا لا يتغير. وكم هو يسيرٌ

لأسباب تتعلق ببحث قراءة الأفكار أو الفكر الروائي أن نأخذ بهذه النظرة ما دام اعتبار البيئة الاجتماعية بيئة متحولة من شأنه أن يُضيف تعقيدات يصعب معالجتها تمامًا؛ ولكن الفكر الروائي، من منظور تطوري، له أهمية كبرى من حيث هو كفاءة نشطة كذلك؛ إذ إنه يمكِّن البشر من تشكيل الأحداث، أو لنقُل المجتمع، عن طريق الخطط أو المشروعات. وأرى في واقع الأمر أن قدرة البشر على التخطيط ووضع مشروعات بعيدة المدى لا تختلف من حيث الأساس عن المفكر الروائي.

إننا يمكن أن نتصور الخطة على مدى قصير أو بعيد، وهناك الخطة على مدى قصير جدًّا؛ مثل الخطط التي تصورها همفري أو التي توضع في بعض التجارب النفسية الأكثر تعقيدًا. وهذه ربما يكون بالإمكان إدراكُها مباشرة عن طريق قراءة الأفكار بالمعنى المحدود، وذلك باعتبارها قصدًا أو اعتقادًا أو موقفًا. إن قصد بِن وقد انشغل بإعداد الشاي ليقدِّم كوبًا منه إلى زميله نيجل، يمكن أن يقرأه نيجل المشغول بقصدية من مرتبة أعلى؛ ولكن الخطة بعيدة المدى، مثل أن يعمد بن إلى أن يتودد إلى نيجل حتى يصل الأمر إلى مساعدة بِنْ على إبعاد أنجيلا كرئيسة للإرادة، إنما ندركها فقط من خلال إدراكنا لشخصية بن، ومن خلال صوغ الأحداث في إطار أبعد مدى؛ إذ هنا فقط يمكن فهم بِنْ باعتباره مخططًا، ويمكن أن تتكشف لنا أعماله في صورة حملة منظمة وليست سلسلة من التفاعلات العشوائية. والأهم من ذلك أنه لا سبيل إلى فهم بن كمخطط إلا إذا استطاع أن يرسم المراحل المتعاقبة لخطته، على مدى فترة طويلة من الزمن، وعلى الرغم مما يواجهه من تقلبات. وإن هذا البعد من حياة البشر يبدو لنا في صورة أوضح إذا ما قرأنا أعمالًا مثل ماكبث أو عُطيل أكثر مما لو قرأنا أوديب.

وليسمح لي القارئ بأن نُعيد النظر عن كثَب أكثر إلى مثال بِن. نجد من ناحية الافتراضات الروائية الأوسع نطاقًا التي هي جزء من وضع بِن ونيجل، وهذه افتراضات مماثلة لتلك التي تُمكِّن المشاهدين من فهم أوديب. إذ بن ونيجل يفهمان ما معنى رئيس، وماذا يعني بالنسبة لجامعة لكي تتوافر لها بنية ديمقراطية نسبية، ومن ثم يفهمان كيف يجري اختيار أو انتخاب الرئيس. والأهم من ذلك في هذا الصدد أنهما يربطان هذه الافتراضات الأوسع نطاقًا بتاريخ حقيقي، هو تطور سلطة الرئيس في جامعتهما وتعيين أنجيلا رئيسة منذ سنوات عديدة.

علاوة على هذا فإن لدى بِن تاريخًا أوسع نطاقًا يحكيه هو وآخرون. إن أنجيلا في نظره تلخص ما يراه بن نفوذًا تعسًا ومتخلفًا (ولنقل مثلًا) داخل بحث الأنثروبولوجيا. إنها تعمد إلى توجيه دفة أمور الإدارة نحو التأكيد على الاهتمامات البيولوجية والتطورية.

ولكن بن باعتباره تلميذًا مخلصًا للأستاذ زهيتجروبر ذائع الصيت فإنه مثال للاهتمام بالرموز الثقافية. وهذا هو في الحقيقة القسم الذي أسسه أستاذه، والذي سينفذ من خلاله مشروعه عن الأنثروبولوجيا الرمزية. ولا يستطيع بن أن يفهم ما يجري ناهيك عن قدرته هو على العمل والتأثير، مل لم يتسنَّ له وضع الشخصيات معًا في ارتباط بالحبكات الدرامية للأحداث؛ إنه لا يستطيع أن يفهم نفسه باعتباره تلميذًا للأستاذ زهيتجروبر، أو أن يفهم أنجيلا باعتبارها نفوذا باقيًا وضارًّا. إن تصوُّر أنجيلا في صورة شيطان على مدى تطور أحداث قصة زهيتجروبر وحوارييه هو الذي يُهيئ له نوع التوجه والاتجاه. وطبعي أنه مع تطور الأحداث وتغير الظروف سيغدو قادرًا على أن يوجه نفسه وفقًا لهذا الفهم الروائي، أو وفقًا لفهم جديد أبعد مدًى ناجم عن الفهم السابق. ولا ريب في أن التفكير الروائي سيكون معرفة بائسة وضعيفة إذا ما عجز عن التلاؤم مع الظروف المتغيرة، أي مع الطبيعة المتحولة للحياة البشرية.

وثمة قصة أخرى أرق مظهرًا، وتُعنى بصياغة أنماط الأحداث يومًا بيوم، بل وساعة بساعة، كما تُعنى بتشكيل النشاط الحدثي على مدى هذا النطاق. إن الاجتماع الخاص بانتخاب الرئيس الجديد سوف يُعقد خلال الشهر المقبل. ولقد وافقت لوت، صديقة بن الحميمة وحليفته، مع بن على أن الأمور تجاوزت الحدود بكثير وأنها بحاجة إلى تغيير اتجاه القسم. ومن ثم يتعين عليهما العمل بسرعة. وهما لا يستطيعان الاعتماد على موافقة كل فرد على حدة؛ ولكن هناك البعض ممن يمكن أن يلتفوا حولهما، ومن بينهم نيجل. وهنا يوافق بن على التحدث إلى نيجل بينما تتحدث لوت مع الآخرين ... ونعود هنا إلى قصة بن والتفكير في تقديم كوب شاي إليه ... ونجد أن بن لن يذكر أمر محادثاته مع لوت؛ ذلك لأن نيجل، وهو شخصيةٌ شديدة الحساسية، لا يوافق تمامًا على لوت؛ وسبب ذلك أنها تحضر اجتماعات القسم ومعها بعض أشغال الإبرة الخاصة بها، ولهذا آثر بن أن يتحدث إلى نيجل مباشرة ويناشده مستعينًا بالاهتمام المشترك بالأنثروبولوجيا الرمزية. وبينما يناول بن كوب الشاي إلى نيجل يحدِّق في عيني نيجل ليرى رد فعله عند إثارة موضوع رئاسة القسم. وسوف يستطيع بن أن يروي للوت مسار وتوقيتات محادثاته مع نيجل. وطبعي أنهما سيجريان تقييمًا لميول نيجل ويقرران أسلوب تحركهما بعد ذلك. وهكذا تسير الأحداث حتى الآن وفقًا لخطة، أي وفقًا لوعيٍ روائي.

نلحظ، علاوة على ما سبق، أن الحصول على المعلومات والمعرفة في مثل هذه الظروف يمكن أن يفضي إلى فعل. لنفترض أن نيجل مستجيب بحرارة على نحو غير متوقع لاقتراح

بن المقنع، والذي يقضي بأن بن يريد ترشيح نفسه. هنا يتغير الموقف. وهنا، وبناء على معلوماتهما معًا عن اقتراح الترشيح، يخطو بن خطوة أقرب باعتباره مرشحًا. وربما يعود بن إلى لوت برؤية مختلفة تمامًا عن رؤيته التي بدأ بها. وبذا نجد تغيرًا قد طرأ على صفحة الوعي؛ نعني معرفة بن أن نيجل موافق، وكذا معرفة نيجل أن بن يريد. وسوف يكون هذا أيضًا تغيرًا في صفحة الفعل. وربما لم يكن الفعل مستهدفًا في ذاته من جانب أي من الطرفين، على الرغم من أنه يُلائم تمامًا خطة بن التي تتوالى أحداثها.

وقد يكون بالإمكان أن نُدرك معنى هذا الطابع النشط للوعي الروائي إذا ما سألنا سؤالًا تشخيصيًّا، أوحت به إليَّ عالمة الأنثروبولوجيا استير جودي وهو: إلى أي مدى يجري الفهم الروائي داخل عقول الأفراد، وإلى أي مدى يصوغه ويبنيه النشاط الاجتماعي؟ لعل أفضل طريقة للإجابة عن السؤال هو أن نُغير الصورة. لقد أكدت في مرحلة باكرة أن الناس تربطهم ببعضهم البعض شبكة محكمة الوثاق قوية الصدى. ونظرًا للإدراك المعقد بالذات وبالآخر لدى الناس فإن الأحداث والمشاعر والمعارف في جانب من جوانب الشبكة تؤثر في الجوانب الأخرى منها. وإذا ما قام عالم نفس بتفكيك الشبكة فإن مواطن الفهم داخل الشبكة ستكون داخل عقول أفراد؛ ولكن نظرًا لأن مواطن الفهم متبادلة ومتقابلة فلن يكون بالإمكان، في واقع الأمر، فهمها باعتبارها ظواهر فردية، بل فهمها باعتبار أنها بطبيعتها متداخلة بين الأشخاص والذوات. وهنا فإن المعرفة المتبادلة، وتفيد أن بِنْ ونيجل اشتركا معًا، إنما تمثل افتراضًا مشتركًا يغير طبيعة الشبكة ويتحرك بها إلى وضع جديد. إنها سوف تتحرك بطبيعة الحال إلى الأمام بعيدًا جدًّا عندما يهتز القسم لسماع خبر ترشيح بن لنفسه. ثم تأتي بعد ذلك المعرفة المتبادلة، أعني المشتركة بين بن وأنجيلا والتي تفيد أنه سيعارضها. إن هذه المعرفة سوف تؤكد شيئًا آخر: كيف وأن الفهم الروائي المتبادل بين الذوات له إمكانية ألَّا يكون وديًّا ولا مقبولًا من الطرفين ولا موضع رضى أو اتفاق.

أحسب أن فكرة الشبكة المحكمة يمكن أن تُفيد فيما هو أكثر من ذلك. أولًا: إن كل فرد في القسم الذي يتبعه بن ونيجل هو جزء من هذه الشبكة سواء رضي بذلك أم لم يرضَ. وأنهم جميعًا لديهم استعداد للاستجابة إزاء بعضهم البعض، نظرًا لكونهم زملاء في قسم بالجامعة له رئيس. وهذه هي بعض السمات العامة لموقفهم إذا ما أراد باحث أنثروبولوجي أن يفكك الظاهرة. وإن أعضاء القسم بينهم عقد اجتماعي، هذا على الرغم من أن أحدًا لم يوقع عليه، وربما لن يوافق على محتوياته. ويتجدد هذا العقد الاجتماعي

أو يتغير نتيجة كل حالة من حالات التفاعل التي تجري بين أعضاء القسم. وهنا نلحظ أن أي جهل بالأحداث، مهما كان ضعيفًا ومحدودًا، أو أي رفض قوي للمشاركة يعتبر بمنزلة مواقف موجهة إلى الآخرين وإلى النفس. وهذه جميعها من شأنها أن تجعل الشبكة تهتز، أو ينتقل خيط من خيوطها من موضعه هنا أو هناك.

ولكن — وهذه دلالة أخرى من دلالات صورة الشبكة — هذه الروح العامة، أي هذه العلاقات التبادلية للشبكة لا تعني أن ثمة قصة واحدة ووحيدة نحكيها عن الشبكة وتاريخها. إن الأكاديميين، شأنهم شأن أي شخص آخر، يتطلعون إلى الماضي ويعيدون سرد الأحداث وكأن دوافع كل شخص جليَّة شفافة، وكأن الأحداث تدفقت على نحو طبيعي ومفهوم الأسباب؛ ولكن واقع الأمر غير ذلك، فإن مثل هذه القصة ما هي إلا قصة جزئية رويت من منظور معين ولغرض بذاته. ولم يكن بوسع أحد آنذاك أن يُحيط علمًا بكل تفاصيل المعلومات التي تجعل هذه القصة صحيحة تمامًا أو شاملة على نحوٍ مطلق، كما لم يكن بوسع أحد من خلال استقرائه للماضي أن يحكي مثل هذا الشيء ليكون القصة النهائية. لقد حكى الجميع عمليًّا قصصًا وكلٌّ منها، في واقع الأمر، قصة من وجهة نطر س من الناس. ويمكن أن تتفق صيغ مختلفة كثيرة على نقاط بذاتها؛ مثل اتفاقهم بشأن من هو الرئيس الآن؛ ولكنهم قد يختلفون اختلافًا كبيرًا بشأن أمور أخرى؛ مثل: من هو أفضل مرشح لانتخابات الرئاسة. ونلحظ أن بعض القصص قد تعمد إلى التفاصيل لتكون أكثر شمولًا من غيرها. وإن كل ما أستطيع قوله الآن هو أن بن يعرف أكثر من نيجل الذي ظل دائمًا غير مدرك لتواطؤ بن مع لوت. أما أنجيلا فإنها صورة مختلفة تمامًا عن الأحداث الجارية.

خلاصة

وهكذا، نحن لسنا بحاجة إلى تصور الفكر الروائي باعتباره معصومًا من الخطأ، أو أنه ينتج روايات تتصف بالصواب القدسي أو الموضوعية المجردة. إن كل ما استهدفتُه بشأن الفَهم الروائي هو أنه يُهيئ للبشر إمكانية التفاعل مع المعقَّد. إنهم فقط بحاجة إلى الاتفاق وإلى أن يفهم أحدهم الآخر، بالقدر الذي يُتيح لهم العمل بصورة تنطوي على قدر من المصداقية، ومن ثم الحفاظ على دفق الحركة الاجتماعية. وطبعي أن سوء الفهم هو الذي يجعل في الغالب الأمور تتحرك بنشاط وقوة.

ولقد كان التحدي هو الوصول إلى نظرة عن البشر يبدون فيها شيئًا يتجاوز البشر الآليين (الروبوت)، إذ يعملون وفقًا لبرنامج تحدده الثقافة، ويبدون أيضًا شيئًا دون الكائنات ذات القوة الشاملة والعلم المحيط، ومن ثم يستطيعون بفضل قوتهم وعلمهم أن يصنعوا الشبكة الاجتماعية حسب مشيئتهم. وإنما لا بد أن تكون ثمة مساحة للطابع السببي للأشياء، بحيث تأخذ الأحداث مسارًا لم يقصده شخص بذاته. ووصولًا إلى هذا استخدمت الخيال وقدمت تفسيرًا من نسج الخيال قائمًا على الخبرة بدلًا من أن أقدم تفسيرًا إثنوجرافيًّا. والسبب أن التفسير الذي قدمته سمح لي بأن أصل إلى زوايا الوعي التي ما كان لي أن أصل إليها دون ذلك. والآن أنتقل إلى الإنثوجرافيا.

الفصل السادس

الثور والقديس

سوف أحكي في هذا الفصل قصة وأُفسرها في إطارها الخاص. ولقد عرفت القصة بينما كنت أُجري دراسة ميدانية بين أبناء العقيدة اليانية[١] في كولهابور في ولاية ماهاراشترا في الهند. ولهذا فإن ما أسعى إليه هنا هو الانتقال من الخيال إلى شيء أفاد فائدةً عظيمة كواقع حدث فعلًا. إن القصة وحدها، إذا ما أخذناها مستقلة قصة مثيرة للغاية، حتى إنني فُتنت بها على مدى عقد من الزمان منذ أن سمعتها لأول مرة. وتحكي القصة عملًا بطوليًّا وقع منذ من مائة عام على يد رجل تزعُم القصة أنه «طاقات روحية فذة». وتكشف القصة بذلك في صورة نابضة للحياة عن رؤية اليانيين إلى عقديتهم، وعن طبيعة الكائنات الحساسة في نظرهم. إنها حقًّا جوهرة إثنوجرافية من نوع يصور أسلوب الحياة الذي يصادفه علماء الإثنوجرافيا ويسعدون به ويستخدمونه في كتبهم وهم في غاية الرضى.

وإليك القصة وحدها مستقلة؛ بيد أن القصة في الإطار الذي رويت فيه تعني ما هو أكثر بكثير؛ وذلك أولًا لأنها رويت باعتبارها إسهامًا في منازعة ماكرة لتكون حجة توضح كيف يجري عرض العقيدة اليانية. وبدا لي في ضوء فحواها، بقدر إدراكي لها آنذاك، أن حكاية تحكي مثل هذه البطولة جديرة بأن تُصاغ في مذهب تجريدي مؤلف من ألف كلمة. أو إذا ما عبرنا عن هذا بكلمات جيروم برونر فإن راوي القصة بدا وكأنه يقول ضمنًا إن الروايات أسمي من الاستدلال العقلي، وإن الفكر الروائي ليس مجرد صورة

[١] اليانية Jainism: إحدى عقائد الهند القائمة على النسك. تأسَّست خلال القرن السادس قبل الميلاد. ومن تعاليمها خلود الأرواح وتناسخها، ووحدة الوجود. وتدعو إلى تحرير الرُّوح بالمعرفة والإيمان وحسن السلوك. (المترجم)

بديلة؛ بل هو فعلًا وحقًّا أفضل من الفكر القائم على نموذج إرشادي قياسي. وهذه إحدى الأفكار التي تضمنتها القصة فيما يلي.

سبب ثانٍ، وهو أن الملابسات الفعلية التي أحاطت برواية القصة بدت وثيقة الارتباط بمعنى القصة. إن معرفة واقع أن القصة رواها شخص بذاته لشخص آخر محدد أضافت جديدًا، يمكن القول بدقة وتحديد: إنه ما كان بالإمكان أن نجده في كلماتها الأصلية. وهذه فكرة ثانية. والحقيقة أنني بعد تأملٍ أدركت أن روايتها هي ببساطة شديدة جزء من معناها، وأن معناها جزء من روايتها. وأنني لا أستطيع أن أستخلص منها شيئًا دون اعتبار الجانب الآخر دائمًا، وإلا فإنني سوف أشتط وأفسد المعنى في إجماله. ولهذا تلونت القصة بصبغة الواقع الراهن زمن روايتها؛ بوجودي أنا الأجنبي والمستمع في آن واحد، وبوجود راويها علاوة على آخرين شاركوا في الاستماع.

قد يبدو هذا من ناحية أمرًا له آثاره التي تدير الرأس. هل معنى هذا أن المترجم لا بد أن يُقحم نفسه، وأن صورة إثنوجرافية عن مجتمع ما لا بد أن تضم في صدرها باحثًا أنثروبولوجيًّا، ليجمع تفاصيل مشهد كان يبدو من نواحٍ أخرى مشهدًا واضحًا ومهمًّا؟ ثم إنه من ناحية أخرى يقنع بتكرار نقطة سبق أن أبرزتُها، والتي أعتقد أنها ليست موضع اعتراض؛ ذلك أنني أوضحت في الفصل السابق أن القصص، مثل القصة التي رواها بن إلى لوت عن لقائه نيجل، أو القصة التي رواها الرسول إلى أوديب، كلٌّ منهما تمثل جزءًا من فيض أحداث متدفقة. إنها تجري بين أشخاص وذوات موجودة متفاعلة. ولا ريب في أن كل قصة هي سلسلة من المعاني المحتملة والتي يمكن الأعراب عنها، عن طريق كتابة القصة وأرسالها عبر باب ضيق يصل إلى ملء غرفة من علماء اللسانيات؛ بيد أن المعنى الحقيقي لكل قصة إنما يظهر مباشرة في علاقته بحالة شبكة الأشخاص المعنيين بالرواية. كذلك لنفترض بالمثل أنني اندفعت صوب مركز شرطةٍ وقميصي ممزق، وشَفَتي تنزف دمًا، وأخذت طريقي توًّا إلى الضابط لأقُص عليه قصة زائفة تحكي أن لصًّا سرقني وأنا في الطريق الآن. هنا لن نجد انفصالًا بين فيض الأحداث وتدفقها وبين تفسير الحدث؛ فالإطار والقصة كلاهما شيء واحد. إن الفارق كله ليس فقط في الكلمات الزائفة، وربما الناقصة، وإنما أيضًا يأتي الفارق من أمور أخرى مثل: من المتكلم؟ ومع من؟ تمامًا مثلما وجدنا الفارق عندما قال الروسي كلمة «حسن» للجالس معه.

وتعتبر القصة التي سأحكيها غير مختلفةٍ من ناحية عن قصص الفصل السابق؛ إذ إنها هي وغيرها عن شخصيات وحالاتهم الذهنية داخل حبكة روائية. إنها من النوع الذي

يتعين أن نفهمه لكي نعمل عملًا يمكن تفسيره داخل فيض الأحداث. ونحتاج جميعًا إلى فكرٍ روائي. ولكنَّ ثمة فارقًا محوريًّا. القصة الحالية لم تكن، أو لم تكن صراحة، تتناول فيضًا من الأحداث الراهنة، وإنما هي عن شيء وقع منذ مائة عام. علاوة على هذا، وكما علمت فيما بعد، أنها قصةٌ ذائعة على نطاق واسع جدًّا بين أبناء العقيدة اليانية في كولهابور. والحق أنني وجدتها مطبوعة كجزء من سيرة حياة البطل؛ ولهذا نرى أن شخصيتها ذات طابعٍ عام أكثر من سواها. ثم إنه توجد لها، وسوف توجد لها، روايات أخرى أو كتابات وقراءات أخرى في أطر مغايرة، وهذا من شأنه أن يصرف انتباهنا عن القصة في إطارها إلى القصة في ذاتها، باعتبارها حبكة غير مجسدة أو ربما سلسلة متوالية من الكلمات. وتبدو القصة في هذا الضوء وكأن لها حياة خاصة بها، شأن الأسطورة أو الخرافة، فكلٌّ منهما له حياة خاصة به.

إنها حقيقةٌ تبدو جزءًا مما يمكن أن يسميه علماء الأنثروبولوجيا بسهولة وعن يقين الثقافة اليانية، وهي واحدةٌ من موضوعات كثيرة شديدة التباين تؤلف في مجموعها المعارف العامة والممارسات المشتركة للعقيدة اليانية حسبما يؤمن بها اليانيون في المنطقة. وأذكر الآن أنني منذ أن شرعت في عرض وجهة نظري أوضحت رفضي لأي أنطولوجيا للحياة البشرية تنظر إلى الأفراد، باعتبارهم على صلةٍ مباشرة بموضوع مشتركٍ بينهم على نحو غامض نسميه ثقافة؛ ولكن ثمة حالة وهي حالة من نوع شائع جدًّا نظرًا لوجود أمور أخرى كثيرة جدًّا مثل تلك التي يعرفها جميع اليانيين أو من لديهم خبرة بممارستها، ويمكن تفسير هذه الحالة على أحسن وجه وأيسر وسيلة في ضوء هذه المفاهيم. إذ يبدو وكأن بالإمكان رسم فقاعة فكر فوق رءوس، لنقل ثلاثين ألف نسمة من أبناء العقيدة اليانية ممن يتصادف أنهم يعرفون القصة؛ ونملأ فقاعة الفكر بالقصة وبكل الموضوعات الأخرى ذات الصلة ونسمي هذا الثقافة اليانية. وتعتبر القصة في نهاية الأمر واحدة من بين موضوعات كثيرة مشتركة، والتي تمثل مواقف وقيم اليانيين. ويمكن إدراجها ضمن الموضوعات الذهنية التي تمايز اليانيين عن سواهم. إذن لماذا نُكِدُّ ونجهد أنفسنا لبيان أن القصة لها أهمية تفاعلية بين الذوات المشتركة، إذا ما تلاءمت بصورة محكمة مع صنف معروف لنا جيدًا؟

سأكتفي الآن بتقديم إجابة موجزة عن السؤال. إذ من الضروري، كما أشرت سلفًا، أن نكون قادرين على تحديد كيفية اختلاف أسلوب حياة ما عن أسلوب حياة أخرى. ولقد أثبت مفهوم الثقافة فائدته الجمَّة في هذا الصدد كأسلوب لتفكيك الأبنية المعقدة للحياة

الاجتماعية الفعلية. وسوف أطرح بعد قليل وصفًا مطابقًا لأفكار العقيدة اليانية على هدي الأسلوب التفكيكي؛ بيد أنني أريد كذلك أن أُعيد تجميع الحياة الاجتماعية. وتستلزم عملية إعادة التجميع هذه أمورًا كثيرة، من بينها أن تتوافر لنا فكرة واضحة عن ماذا أو من يفعل ماذا لمن في فيض الأحداث.

وأرى هنا أن مفهوم الثقافة لا يكفي، أو أنه على الأقل لا يمكن أن يفي بالغرض إذا ما تصورنا الناس يفعلون أمورًا لا لشيء إلا لما تحتويه فقاعات فكرهم. ونجد قليلين من علماء الأنثروبولوجيا يعبرون عن فكرتهم عن الثقافة بصورة إجمالية فجَّة؛ ولكن الكثيرين منهم يطبقون في واقع الأمر تصورهم أن الثقافة هي التي تجعل الناس يفعلون كيت وكيت، تمامًا مثلما نجد كتابًا من أصحاب التوجه البيولوجي يؤكدون أن المورثات، أي الجينات، هي التي تجعلنا نفعل الأشياء. ونلاحظ على سبيل المثال أن عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي العظيم لويس ديمو Louis Dumont في دراسته عن الهند، يؤكد أن ثمة بنية من الأفكار داخل عقول الهنود هي التي تجعلهم يعملون على النحو الذي نراهم به.[1] وهذا مثال واحد فقط لميل سائد بيننا نحن جميعًا علماء الأنثروبولوجيا. إنه ميل يدفعنا إلى أن نقطع شوطًا، وربما شوطًا طويلًا أبعد مما تسمح لنا به شواهدنا وبراهيننا، فنضفي على الثقافة وجودًا حقيقيًّا واقعيًّا وقوة سببية مستقلة.

الفيلسوف والراوي

أنتقل الآن إلى القصة. إن اليانيين من طائفة ديجامبر Digambar في كولهابور جميعهم، أو على الأقل أولئك الذين عرفتُهم، يعملون رجال أعمال في المدن. وبدوا شغوفين للحديث عن عقيدتهم اليانية. وكثيرًا ما سمعت محاضرات طويلة مرتجلة ذات طابعٍ فلسفيٍّ ديني. وهذا نوع من التواصل المحلي الشائع والمميز، وهو أسلوب يفضله البعض حيث يسترسل المتحدث ويفيض متنقلًا من موضوع أخلاقيٍّ إلى آخر. وأستطيع أن أضيف إلى ذلك أنني شاهدت أسلوبًا مماثلًا متبعًا بين اليانيين وبعضهم، إذ نجد عادة أحد الكبار يتحدث بالطريقة ذاتها إلى فتيان أو فتيات.

وفي هذه المناسبة التي أعرض لها هنا كنت جالسًا في مكتب أحد التجار المشتغلين بالإمدادات الزراعية، وسوف أُشير إليه بكلمة «الفيلسوف» أو «السيد ف». وأعرض فيما يلي موجزًا لما سجلته في مذكراتي عن الدراسة الميدانية. وقد أسقطت بعض الفقرات المتكررة. وتحدث السيد ف الفيلسوف باللغة الإنجليزية.

بدأ بدعوتي إلى سماع عظة. وبادرني بسؤال «هل تعرف العقيدة اليانية؟» أجبت: لا أعرف الكثير عنها. وقال لي إن أهيمسا Ahimsa هي جوهر اليانية. إنها تعني عدم العنف، وكان غاندي مؤمنًا حقًّا باليانية ... وهل تعرف معنى «أهيمسا؟» أجبت: «لا، لم أكن أعرف». فقال: «أهيمسا هي جوهر جميع الديانات. واجبنا ألا نُلحق أذًى بأحد أو بشيء. وواجبنا أن نساعد جميع الكائنات.» وأردف بسؤال: «هل تأكل اللحم؟» وكان جوابي: «اعتدت أن آكل اللحم، وإن كنت قد كففت عن ذلك.» فأجاب بقوله: حسن، هذه هي أهيمسا. إن أهيمسا دائمًا نفع يعود على النفس. أهيمسا تعني أن نمتع عن إيذاء الآخرين بالقول أو بالفعل؛ لأننا بهذا قد نلحق بهم ضررًا، ولكن علينا ألا نضر أنفسنا بأن وسيلة من الوسائل. لماذا؟ لأننا حين نُسيء إلى أحد أو نغضب عليه إنما ينطلق حديثُنا بدافع من النهم والشَّره والكراهية، وهذه جميعها تسيء إلينا وتؤذينا. وأهيمسا تعني الامتناع عن إيذاء الغير، وهو ما يعني ألا نسيء إلى أنفسنا. وهل ترى الصيام جُنَّة لنفسك؟ فالصوم أهيمسا؛ لأنه لا يضر أحدًا وفيه عون للنفس وحدها.

بدأ يفيض حيوية ونشاطًا حين طلب منه شخص ما موضوعًا تجاريًّا، وسألني الفيلسوف أن أبقى لأتناول الشاي قائلًا لي إنه مضطرٌّ إلى الخروج، وسوف يعود توًّا. غادر المكان وبعد فترة صمتٍ تحدث عجوز رث الملابس كان قابعًا في ركن من القاعة. تحدث هذا العجوز بلغة الماراثي Marathi. ربما كان فلاحًا، وربما من ذوي القُربى البعيدين، أو ربما جاء يطلب قرضًا. سألني: «هل تتحدث لغة الماراثي؟» أجبت بأنني أعرف قليلًا منها. قال إليك قصة حكاها لي جدي. كم هي عظيمة الشأن والأهمية. ثم أردف قائلًا وهو يُشير إلى مذكراتي «اكتبها»: يُحكى أنه كان هناك رجل عظيم، بطل، أو ما نُسميه ماهابوروس Mahapurus اتخذ لنفسه مقامًا قريبًا من هنا. وذات يوم خرج هذا الرجل إلى حيث توجد الثيران. وبينما (وأشار بيده إشارة غير مفهومة لي) هو مع الثيران داس أحدها فوق راحة يده وظل واقفًا فوقها. ترى ماذا فعل هو آنذاك؟ لم يفعل شيئًا! انتظر وظل منتظرًا حتى حضر أخيرًا صاحب الثور ورأى ما حدث! لكز المالكُ الثور ليدفعه إلى الحركة بعيدًا؛ ولكن الرجل العظيم نهاه قائلًا: إن الثور لم يفهم. وقال العجوز تلك هي دهارما Dharma (الدين القويم أو الصحيح) إنها اليانية الحقة Jainadharma.

سأكتفي بأن أسمِّي الرجل الذي حكى لي القصة «الراوي» أو السيد س. إنني لم أعرف اسمه. ولاحظت أنه حكى لي القصة بانفعال وحماس. ولكنه لزم الصمت عندما عاد الفيلسوف، وظل صامتًا ولم يتكلم بعد ذلك.

اكتشفت بعد ذلك سيرة ذاتية مطبوعة عن شخص يدعى سيدهاساجار Siddhasagar، وتتضمن السيرة أحداث القصة التي حكاها الراوي. عاش سيدهاساجار خلال العقد الأول من هذا القرن. وفي فترةٍ متأخرةٍ من حياته، وبعد أن قدم الكثير من الكرامات أو الأعمال الدينية اللافتة للنظر، وهو لا يزال رجل دنيا عاديًّا، أصبح ناسكًا عاريًا ممن يسمونه موني Muni. وواصل حياة النسك وأسرف في الزهد حتى وافته المنية. لقد مات بعد التزامه بطقوس صوم انقطاعي امتنع فيه عن الطعام إلا النزر اليسير، حتى خانته حواسه وعجز عن طرد الحشرات الضارة أثناء سيره وعن تناول أي طعام. وتحكي لنا سيرته الذاتية أن الحادثة وقعت بينما كان يُزيل روث البهائم من تحت أقدام الثيران.

وليسمح لي القارئ أن أملأ بعض فراغات الخلفية (بطريقة التفكيك). يمثل اليانيون طائفة من الأقليات المعروف عنهم شدة الورع والنسك إلى حدِّ الغلو. ويؤمنون بأن الأرواح تمضي في دورة من الابتلاء الذي لا نهاية له من ميلاد إلى ميلاد. وسبب هذه المعاناة الأبدية هو ما نتسبب نحن فيه للكائنات الأخرى من آلام بدنية ومعنوية؛ ذلك أننا بهذه الأفعال نُدنِّس أرواحنا. وتفضي هذه الأعمال الدنسة حتمًا وبانتظام يكاد يكون قانونًا، إلى المزيد من معاناة وآلام إعادة الميلاد. وسبيلنا إلى الوقاية من هذا الدنس هو الالتزام بممارسات تحول دون إيذاء الآخرين. حقًّا أن أهيمسا هي محور العقيدة اليانية، وتعني الامتناع الكامل عن الإيذاء والعنف. وتتضمن موقفًا عامًّا من الحياة علاوة على ممارسات دينية. ونذكر من بين هذه الممارسات التزام النزعة النباتية والصدق والحديث اللين العطوف؛ ولكن يؤكد اليانيون كذلك على ممارسات أخرى من بينها ضبط النفس، ومن ذلك العزوبة والتحلل من الماديات. وإذا كنا لا نجد نصًّا صريحًا عن هذا في أهيمسا، إلا أن الأمر عند اليانيين يصل إلى حد تجنب الإيذاء؛ فالعزوبة كمثال تعني تجنب عنف الاتصال الجنسي الذي من شأنه في رأي اليانيين، أن يسبب الموت لصور من الكائنات الحية الدقيقة التي لا حصر لها والتي تسكن مهبل المرأة.

وهذه المبادئ عن الـ «لا ضرر ولا ضرار»، وعن ضبط النفس يناظرها ويكملها مبدأ قتل الجسد، وهي عمليةٌ تستهدف تطهير النفس من أفعال دنسة متراكمة. وهكذا فإن الرهبان أو النساك Munis اليانيين يعيشون حياة زهد وتقشف مفرطة. ونجد النساك أو الـ Munis في طائفة ديجامبار (وهي الطائفة التي درستها في كولهابور) يمضون في الطريق عرايا تمامًا، ويأكلون وجبة واحدة في اليوم، ولا يكفون عن المشي متنقلين من

مكان إلى آخر (إذ يُحَرِّمون استخدام وسائل المواصلات). ويعمدون بين الحين والآخر إلى إزالة شعر الرأس عن طريق نتفه بأيديهم. كذلك فإن اليانيين الدنيويين يعمدون إلى ممارسة طقوس وشعائر الزهد، التي تتمثل أساسًا في الصوم لفترات متنوعة قد تصل أحيانًا إلى شهر كامل.

أحسب أن ما قدمته عن اليانية كافٍ كإطار عام لها؛ إذ يكفي هذا لفهم القصة، ولكي نملأ الفراغات بما يساعد على الاستيعاب، كأن نفهم معنى أهيمسا والأفكار التي تبرر مثل هذه الأفعال المناقضة للفطرة. وهذا هو نوع الفعالية التي نتوقعها من الترجمة الثقافية ومن تفكيك فيض الأحداث. وسأحاول الآن أن أعيد تدريجيًّا فيض الأحداث إلى وضعه الأول.

قصة قصيرة قاسية

ليسمح لي القارئ بأن أستهلَّ ببحث القصة المحورية وهي قصة سيدهاساجار. وسوف أتعامل معها للحظة وكأنها تتألف فقط من الكلمات التالية:

> «... يُحكى أنه كان هناك رجلٌ عظيم الشأن، إنه بطلٌ، أي ماهابوروس Mahapurus ... وحدث ذات يوم أن خرج هذا الرجل قاصدًا الثيران. وبينما كان (يجمع الروث ليحمله إلى خارج المربط) داس أحد الثيران على إحدى راحتيه وظل واقفًا فوقها. ترى ماذا فعل؟ لم يفعل شيئًا! انتظر وانتظر طويلًا إلى أن جاء صاحب الثور ورأي ما حدث! لكز المالكُ الثور ليدفعه إلى الحركة بعيدًا؛ ولكن الرجل العظيم نهاه عن ذلك قائلًا: إن الثور لم يفهم شيئًا!»

تحدث السيد س الراوي (على عكس الفيلسوف) حديثًا مفصلًا مبينًا كل حالة من الحالات المميزة دون أي مواربةٍ أو غموض. لقد كانت قصة قصيرة قاسية، وكانت في واقع الحال المكافئ الروائي الشبيه للغاية لكلمة «حسن» على لسان الروسي؛ ولكن توافرت لها، على الرغم من هذا، كل العناصر التي نتوقعها على نحو معقول عن قصة:

(١) كشفت عن فيض من الأحداث.
(٢) ضمن شخصيات محددة.
(٣) أوضحت مواقف ومعتقدات ومقاصد الشخصيات.
(٤) كشفت عن علاقة بين الأحداث وبين المقاصد والمواقف.

ونجد ما هو أكثر في النسخة المكتوبة ... مثال ذلك أن سيدهاساجار لزم الأرض عدة دقائق وأنه كان آنذاك من رقيق الأرض، وأن مالك الثور هو سيده؛ بيد أن هذه التفاصيل لا تضيف شيئًا جوهريًّا إلى الإطار الروائي الذي سمعته من الراوي. إنها تنقل لنا بإيجاز شديدٍ، ولكن بقوة وانفعال كبيرين، المعنى المباشر والمجسد لأسلوب الياني في التفكير والمدى الذي يمكنه أن يمضي إليه.

حقًّا أن إيجاز القصة قسمة من أبرز قسماتها. وهدف القصة البرهنة على مواقف شخصياتها وحالاتهم الذهنية. لقد كان سيدهاساجار متألمًا ولكنه ملتزم الشفقة والرحمة أي أهيمسا. وكان المالك معنيًّا وتوَّاقًا لأنْ ينقذ سيدهاساجار. ومع هذا فإن الحالة الذهنية الوحيدة المذكورة صراحة في القصة ليست منسوبة إلى أي منهما وإنما إلى الثور الذي لم يفهم.

ما الذي يجري هنا؟

أحسب أن هذه الملاحظة تقودنا إلى بعض النتائج العميقة والمهمة للغاية؛ ذلك لأنها تُفيد بأن أي قصة عند فهمها إنما تقدم ما هو أكثر من قصة مسجلة. فأي قصةٍ، كما أوضح كلٌّ من ماري وكينيث جرجن يمكن أن تبلغ أقصى حد من الإيجاز؛ إنها قد تأتي في كلمات مثل قولنا: «ظننتها صديقتي.»[2] ذلك لأننا حين نملأ الثغرات ونكتب التفاصيل ذات الصلة — كأن يُقال، على سبيل المثال: هذا ما قالته امرأة بشأن علاقة راسخة أفسدها عمل طائش — فإن هذه الكلمات إنما تكشف ذلك التحول الذي طرأ على صفحة الوعي بما له من أهمية في فيض الحياة الاجتماعية. ولا ريب في أن تقديم تفسير كامل عن الملاحظة لشخصٍ غريب له صلة بالموضوع قد يستلزم رواية مسهبة في الطول.

لذا فإن القصة تُشير إلى ما هو أبعد منها، أي إلى موقف مقترن بحالات الذهن المصاحبة. إن الأمر ليس مقتصرًا على مجرد الكلمات المكتوبة أو المنطوقة. وهذه في الحقيقة مشكلة عامة معروفة في علم اللغة، إن موضوع أي خطاب إذا ما أخذناه باعتباره مجرد شريحة في حديث أو كتابة، يمكن أن يكون في واقع الأمر أشياء كثيرة. فثمة متواليات كاملة من الموضوعات والمعاني، ربما متواليات غير محدودة. بحيث تشغل قصة واحدة جهود علماء اللسانيات. ترى ماذا عسى أن يكون هذا المعنى البديل في قصة سيدهاساجار؟ حسن. أحد المعاني أن سيدهاساجار ليس مجنونًا ولا شديد البلاهة بحيث يدع ثورًا هنديًّا ارتفاعه أكثر من ستة أقدام، يدوس على يديه ويظل واقفًا دون أن يُبدي حراكًا أو احتجاجًا. هذا معنًى استنبطته حين حكيت القصة على أسماع ناس غير

متعاطفين مع العقيدة اليانية، من الأوروبيين والهنود على السواء. ولكن أحد اليانيين الذين حكيت لهم القصة شعر بأن سيدهاساجار أتى فعلة تُلقي بصاحبها إلى التهلكة دون مبرر. وبناء على هذه التفسيرات يمكن أن يكون سيدهاساجار بطلًا سواء بمعنى ساخر وقاسٍ في سخريته، أو باعتباره شخصية مضللة دونكيشوتي حسن النية.

وإنني لا أناصر أيًّا من التفسيرين وإن كانا بعيدَين تمامًا عن أن يكونا تفسيرين من نسج الخيال. ذلك أن أتباع العقيدة اليانية عمدوا طوال تاريخهم إلى الدفاع عن أنفسهم ضد الكثير من التأويلات السلبية. وكثيرًا ما استهل اليانيون مناقشاتهم عن اليانية بالدفاع عن بعض ممارساتهم، مثل العري عند النساك أو الصوم حتى الموت. وتشيع بعض الشكوك بشأن مدى الحدَّة التي تلتزم بها طائفة شديدة الإخلاص مثل ديجامبار في كولهابور. ومن ثم فإنني إذ أعيد تجميع القصة فلن أسقط السؤال: ما الذي حدث ليبرر لي الاعتقاد بأن سيدهاساجار بطل بالمعنى الدقيق وليس بالمعنى الساخر؟ وهذا ليس مجرد سؤال أكاديمي؛ ذلك لأنه يصل بنا إلى السؤال عن كيف يتأتى لي أو لغيري الثقة في فهم ما كان يجري؟

تعبيرات ملتبسة

أبسط إجابة عن هذا السؤال نجدها الآن في الكلمات التالية من رواية السيد س، فقد اختتم القصة بقوله: «هذا هو دهارما Dharma (الدين الحق)؛ إنه اليانية الصادقة الأصلية Jainadharma ويشهد هذا فيما يبدو، على أن السيد س كان توَّاقًا إلى أن يصور سيدهاساجار باعتباره مثالًا حقيقيًّا وصادقًا لليانى المؤمن، وأنه معيار وقدوة لكي يحاكيه الجميع. ولكن إذا ما نظرنا إلى هذه الكلمات من وجهة نظر الساخرين، قد نجد أنها أيضًا لا تبرر بالضرورة التفسير على نحو أكثر محاباة وإرضاء لليانية. أما إبداء ملاحظة تقول: هذا تحديدًا نمط العمل الذي يأتيه جونز» فإنها يمكن أن تكون ملاحظة سلبية تمامًا مثلما يمكن أن تكون إيجابية للغاية. ونحن إذا ما أخذنا كلمة «بطل» لكي تعني نقيضها فإن كلمات السيد س التالية يمكن أن تكون جميعها، وبسهولة كبيرة، كلمات تثير الاحتقار.

إذن أين لنا أن نبحث عمَّا يؤكد أن قصة السيد س كانت هي المعنية حقًّا وصدقًا؟ لقد وضعت علامة تأكيد في المذكرات الخاصة بدراستي الميدانية تحت كلمتي «هذا هو» في الاقتباس السابق. وكان معنى هذه العلامة أن أضع يدي على تأكيد ورد فيما قاله

السيد س. وأعتقد علاوة على هذا — وهو ما بإمكاني أن أُقيم الدليل عليه — أنه في تأكيده إنما عاد ليشير إلى أمور حدثت وسبق ذكرها، وأثبتت أن هذا حديث مخلص استهدف الثناء على العقيدة اليانية وعلى سيدهاساجار.

إذن لنعد إلى البداية. لقد بدأ اللقاء كله مع محاضرة الفيلسوف. ولكن قد يكون مفيدًا أن نعود القهقري إلى ما هو قبل ذلك، ونتحدث قليلًا عن الكيفية التي أخذت بها على عاتقي هذه اللقاءات. لقد التقيت بضربة حظ بأتباع العقيدة اليانية، وذلك في اجتماع سنوي عام داخل معبد محلي وأنا لا أزال أستهل أول أعمالي الميدانية، وأخذوا على عاتقهم مساعدتي رسميًّا وجمعيًّا، وهكذا وعلى الرغم من أن هذه المساعدة لم يتم عرضها علي دون استثناءات، إلا أنني كنت عادة أستطيع الاعتماد على تعاونهم معي.

علاوة على هذا، فإنني كنت كلما عمدت إلى مناقشة أحدهم في بعض الأمور، وكان ذلك دائمًا مع رجال — إذ لم تتهيأ لي فرصة الحديث إلى نساء مؤمنات باليانية — إنما تجري المناقشة بطريقةٍ خاصة؛ إذ كنت أطلب المساعدة، وإذا ما وجدت استجابة مواتية أسأل محدثي في لهفةٍ، بينما أكتب سريعًا في مذكراتي وأرمي ببصري بين الحين والآخر إلى محدثي؛ لأبين له أنني حريصٌ على كل كلمة يقولها. ولم يكن هذا بدقة منهجًا، كما أنني لم أتوصل إليه من خلال فن بحثي؛ وإنما كان نهجًا انبثق تلقائيًّا بينما كنت أُجري دراسة ميدانية في سري لانكا. ويحمل هذا النهج طابع أسلوب حل اللغز في الرواية البوليسية. إنني لم أتظاهر باللهفة والاهتمام؛ بل كنت فعلًا متلهفًا ومهتمًّا، واستمر هذا الاهتمام يلازمني وأنا في كولهابور. وأود أن أُشير هنا إلى أنني كنت على يقين تام من جدوى وفعالية هذا الأسلوب، الذي حقق بالفعل إجابات صادقة بمقارنته بمناسبات أخرى لم يثمر معي. وسرعان ما اكتشفت أنني حين كنت أسأل رجال الأعمال اليانيين عن عملهم وليس عقيدتهم الدينية، لم يكن ثمة محل للمذكرات أو اللهفة.

أفادت هذه الخلفية في خَلق مناخ عام عملت من خلاله؛ ولكن كان لا بد أن يبدأ كل لقاء بداية جديدة بشكل أو بآخر. ووجدت أحيانًا أن اهتمامي الواضح لم يكن ليثير شيئًا جديدًا. وأجد أحيانًا أخرى وقد انطلقنا معًا في حوار مهم متعادل وشامل. ولكن غالبًا، وعلى نحو ما حدث مع السيد ف الفيلسوف، ما كنت أصطدم بصيغة المحاضرة الدينية الفلسفية. لقد كان اللقاء معه أشبه بحوار قهري، إذ كان مطلوبًا مني أن أؤدي فيه دورًا محددًا ومحدودًا للغاية، وهو دور الفتى الغِرِّ أو الغريب الجاهل أخلاقيًّا.

توضح لي مذكرات البحث الميداني كيف حدث هذا. لقد كانت النغمة السائدة والحاكمة لكل اللقاء مع السيد الفيلسوف تغلُب عليها أسئلته الخطابية. وهذه أسئلة لا

تنتظر سوى إجابات موجزة محدودة النطاق. ولقد كانت بعض أسئلته في الحقيقة من نوع: «هل امتنعت عن ضرب زوجتك؟» وهو نوع من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابة؛ ولكنها تتجاهل هذه الإجابة منذ البداية.

– هل تأكل اللحم؟

– اعتدت على هذا، وإن كنت قد امتنعت.

– حسن. هذه هي أهيمسا. أهيمسا دائمًا كسب وفائدة لك.

نصل الآن إلى إحدى النقاط الأساسية في هذا النقاش برمته. إننا إذا ما طرحنا جانبًا كل ما قيل نجد أن أعمال كل من السيد ف الفيلسوف وأعمالي تعاونا معًا وصولًا إلى غاية محددة هي تأسيس علاقة. وإن العلاقة التي تمخضت عن ذلك إنما وجهها إلى حدٍّ كبير السيد ف الفيلسوف مع استسلامي لهذا. لقد وُضعت في قالب تربوي له مراتبة المحكمة والصارمة، تبدأ بالفيلسوف المعلم. ولقد كان ملائمًا تمامًا أن يلتزم السيد ف الفيلسوف خطأً أخلاقيًّا ساميًا، وأن يجري تعليقات لها انعكاساتها على خلفيتي الاجتماعية والثقافية؛ ولكن لم يكن ملائمًا بالنسبة لي أن أفعل ذلك. كان مناسبًا أن أكشف التفاصيل عن نفسي، وأن أغدو صفحة مفتوحة لمثل هذه التعليقات؛ بيد أن السيد ف لم يقدم في المقابل معلومات عن نفسه، ذلك لأنه يؤكد لنفسه وضع الهيمنة. وطبعي أنه في مثل هذه العلاقة، وهي علاقة تربوية أخلاقيًّا وروحيًّا، لم تكن التفاصيل الشخصية عن السيد ف أمرًا ضروريًّا من حيث المبدأ؛ وذلك لأن العلاقة لم تكن، على سبيل المثال، علاقة ثرثرة شخصية أو ضيافة متكافئة.

لقد تهيأ الوضع على النحو الذي يجعل المستمع يأخذ محتوى رسالته باعتباره أمرًا مهيبًا ومعارف علوية، تتنزل من أعلى عليين إلى أسفل وهي في صورة حكمة العصور. وهيأت العلاقة ذاتها المفتاح الضروري الذي يهدينا إلى الكيفية التي نتلقى بها الرسالة. وأنا هنا، بمعنًى من المعاني، لا أقول شيئًا أكثر مما عرفته مع بداية اللقاء من أننا جميعًا قد أخذنا الأمور مأخذًا جادًّا، وهذا هو ما يعرفه الناس جميعًا بما في ذلك الباحثون الأنثروبولوجيون؛ ولكن إذا ما سألنا كيف تأتت هذه الجدية، فإننا نجد عمليًّا أنها ذات صيغة أو صورة محددة، وأن بالإمكان أن تأخذ أشكالًا جديدة لمحادثة جادة على نحو ما جرى في محادثات أكثر ندية كنت قد بدأتها مع اليابانيين والبوذيين؛ غير أن تلك الجدية التي أعدَّ لها العدة السيد ف كان لها مذاقٌ وجوٌّ خاص. إنها من نوع الجدية الخاصة بالأمور المهمة للغاية التي يتعين فيها أن تكون للمعلم هيمنة على من يتلقون عنه. ليس

ثمة مجال للتشكك والتساؤل بشأن هذه التعاليم على نحو ما هو الحال في محادثات تعتمد على الأخذ والعطاء. وطبعي أن أضاف هذا جديدًا إلى كلمات السيد ف وهو جديد لم نكن لندركه لو أننا قرأنا تعاليمه على صفحة مزقها شخص ما من كتاب وتركها فوق مقعد إحدى المركبات.

حقًّا إننا نستطيع أن نرى أن كلماته لم تكتسب معنًى تأسيسًا على العلاقة فحسب؛ بل كان لها أيضًا مجال في الاستعمال العملي؛ إذ كان بالإمكان أن تصبح جزءًا من محاولة لإثبات السمو الأخلاقي لليابانيين، وللعقيدة اليابانية وتفوقهم على الآخرين جميعًا، خاصة الغربيين. ولكن هذا اللقاء لم يتطور إلى هذا الحد، وإن كان هذا التصور قضية عامة تجلت في لقاءات أخرى مع اليابانيين.

سيدهاساجار مرة أخرى

أعود الآن إلى رسالة السيد س الراوي؛ إذ عندما نودي على الفيلسوف في الخارج خطا ليصبح مؤقتًا خارج فيض الحدث وخارج مؤسسة العمل، وخطا الراوي خطوةً إلى أمام، وتبادلنا الحديث على النحو التالي: سألني: «هل تتكلم اللغة الماراثية؟ Marathi أجبت: «قليلًا». فقال: إليك قصةً حكاها لي جدي، إنها قصة عظيمة الشأن جدًّا. اكتبها عندك. وأشار بيده إلى مذكراتي. وأردف قائلًا: «يُحكى أنه كان هناك رجل عظيم الشأن ... كان يعيش قريبًا من هذا المكان ...» وهكذا بدأ السيد س بالتأكيد على أن بإمكاننا أولًا أن نتواصل، ثم التقط مباشرة العلاقة من حيث تركها السيد ف، وفعل ذلك صراحة، وطلب منِّي أن آخذ ما سوف يقوله مأخذًا جادًّا على نحو ما فعلت مع السيد ف، ووافقت. علاوة على هذا أخذ في حديثه سمت المتحدث الأكبر إلى الإنسان الأصغر، والحكيم إلى الجاهل. وتحددت طبيعة اللقاء لحظة أن قال إن جده حكاها له. وهكذا وحسب هذا الوضع فإن التفسير الصحيح لقصته أعدَّه سلفًا وقار الفيلسوف؛ إننا كنا نسير على نفس الدرب في إطار الحالة المزاجية ذاتها.

ولكن ذكر الراوي لجده، وقوله إن الحدث وقع قريبًا جدًّا من البيت الذي نحن فيه، اقترن هذا كله بالإطار الأنيس المتواضع للقصة ذاتها، وصنعت هذه العناصر تأثيرًا مختلفًا تمامًا عن التأثير الذي كان سائدًا مع حضور الفيلسوف؛ ولكن هذا كله أوحى، ولو بشكل ضئيل جدًّا، بطبيعة حياة السيد س وعائلته وأفكاره. ولقد كان هذا أمرًا مختلفًا جدًّا عن المناخ السائد مع المتحدث السابق الذي لم يبح بشيءٍ عن نفسه وهو

يُقدم تعاليمه. وهكذا تغيرت العلاقة ونشأ ارتباط أكثر صراحة وأقل اغترابًا بين الراوي وبيني. علاوة على هذا فإن الإطار الروائي، وقد أصبح حميمًا إلى نفسي نسبيًّا، أقنعني، آنذاك، بأن هذا الحدث وقع إلى حدٍّ كبير داخل عالم الخبرة المعيشة للراوي وجده. أو أنني شعرت، بعبارة أخرى، أن هذه ليست حكاية خرافية دارت أحداثها في مملكة قاصية، كما هو الحال بالنسبة للعديد من الحكايات في العقيدة اليانية. إنها بدت وكأنها معارف موضوعية بشرية وليست من عالم آخر، أي وكأنها حكاية من بين أحداث الحياة اليومية، وإن بدت في صورة أدب شعبي بطولي فذ. وتأكد لي هذا بعد اكتشافي للكراسة المتضمنة قصة سيدهاساجار؛ فقد وضح أن الحدث وقع قريبًا جدًّا من هنا، وغالبًا في حياة جد السيد س، الذي استمع بدوره إلى الحكاية على لسان آخرين. إن هذا التجاور والقرب من موقع الحدث البطولي، وأولئك الذين حدثونا عنه بحفاوة ونحن جلوس وسط أكياس السماد! كل هذا يشكل، أو بدا لي أنه يُشكل، جزءًا من رسالة الراوي وجزءًا مما أراد أن ينجزه. لقد توافق هذا مع حماسه الشديد واستدعائه لحادثة سيدهاساجار من الماضي البعيد ويصنع منها خيطًا يصل ما بيني وبينه هو وجده، حتى نصل إلى سيدهاساجار نفسه. لقد عشنا في نفس العالم، وأضحت أعمال سيدهاساجار وثيقة الصلة بالحاضر، مثلما كانت كذلك في الماضي. وراودني شعور بأن السيد س يضرب على صفحة المائدة بالورقة الرابحة، أو كمن أحضر لفافة أوراق مالية رابحة. وقال كما اعتاد اليانيون أن يصيحوا في ترتيل متناغم ما معناه: «هذا هو الدين القيِّم الصحيح!» إن ما نراه شيء يتجاوز حدود التربية المهيبة للفيلسوف.

لهذا أريد أن أؤكد على نوعية حديث الراوي الذي استهدف جذبي إلى وسط الحبكة مع شخصيات أخرى موجودة بالفعل في السابق. وهذه الشخصيات ليست مقتصرة على سيدهاساجار والثور وصاحبه؛ بل وأيضًا جد الراوي ومن هم حول الراوي وأنا أحدهم الآن. لم يكن هؤلاء شخصيات داخل إطار القصة؛ بل جزءًا من القصة ذاتها ومشاركين في حياتنا ولو بقسط ضئيل.

وطبعي أن كان بإمكان الفيلسوف أن يفيض في حديث حميم، وأن يحدثنا عن حكماء قدامى أو معاصرين أكدوا هذه القضايا الأخلاقية وأنا أنصت له في خضوع؛ ولكن ما كان له أبدًا أن يبلغ قدر الراوي في التأثير؛ وسبب ذلك واضح تمامًا: أن شخصية الرواية التي يرويها السيد س تطابق تمامًا شخصية القصة التي تجري أحداثها هنا داخل المكان؛ ولهذا فإن الحركة من أحدهما إلى الآخر، ومن الماضي إلى الحاضر، ومن شخصيات يروي

عنها داخل الحبكة إلى شخصيات معيشة نُعايشها الآن داخل الحبكة، إنما كانت حركة يسيرة وتلقائية وعفوية. وارتكزت على سلسلة من الناس يعملون الآخرين خلال القصة المعنى الحي والمعيش للعقيدة اليانية.

وليسمح لي القارئ بأن أستعرض على نطاق أوسع دلالة ما ذهبت إليه وأكدتُه هنا. إن بالإمكان في ضوء منظور جري تفكيكه، أن نجد رواية سيدهاساجار مفهومة تأسيسًا على بيان تجريدي من الدوافع. وتشكل هذه الدوافع تفسيرًا في ضوء الثقافة. وهذه من النوع الذي يلجأ إليه علماء الأنثروبولوجيا حين يعمدون إلى سد الثغرات الخلفية العامة. ولهذا فإن الدوافع المجردة التي تدفع هنا إلى قتل البدن و«الأهيمسا»، إنما تمثل إضافة شاملة ودون تمييز إلى الحالات الذهنية التي نعوزها إلى سيدهاساجار. ونحن حين نستخدم هذه التجريدات لا نكون بحاجة إلى التساؤل بشأن الإطار الذي رويت فيه قصته.

وأود أن أشير بلغة الثقافة إلى مثل هذا التفسير بعبارة الحاشية الثقافية Cultural Gloss؛ ذلك أننا، تأسيسًا على نوع من العقد الاجتماعي الملتحم بمنظور تم تفكيكه، نفترض أن الحاشية الثقافية توفر لنا كل ما نحن بحاجة إلى معرفته. ونحن قد لا نتفق — وأعتقد أن الكثيرين منكم لا يتفقون — على أن تعذيب النفس وقتل البدن وأهيمسا كافية لكي نرى سيدهاساجار بطلًا كما يراه اليانيون؛ ولكن إذا ما نظرنا إلى هذا باعتباره جزءًا من عقد الحاشية الثقافية فإننا نبرئهم لعدم كفاية الأدلة. نحن نتفق على أن الحاشية الثقافية تبين لنا ما يأخذه اليانيون مأخذًا جادًّا. وهكذا فإننا ننحاز إلى التفسير المخلص، لا الساخر، لحالة سيدهاساجار.

وإذا ما عنَّ لنا أن نعيد تجميع قصة سيدهاساجار، فسوف يظهر لنا شيء مغاير؛ إذ سوف يبين لنا أن المحاورين المشاركين لم يكونوا يتحدثون إلى بعضهم البعض تأسيسًا على خلفية مشتركة يأنسون إليها، أي فقاعة فكر عامة مشتركة؛ ذلك أننا نحن المتحاورين آنذاك لم نفترض أن كلًّا منا يعرف ما يعرفه الآخر. وأكثر من هذا أننا لم نودع المعاني التي نقصدها في كلمات لنتبادلها هنا وهناك؛ وإنما على النقيض، فإن المعني الذي أراد الإفصاح عنه كل من السيد ف والسيد س كان لا بد من التباحث والتحاور بشأنه في اتساق مع الحوار بشأن العلاقة. ولا سبيل إلى إدراك روح القصة إلا إذا ما تحاورنا بشأن العلاقة؛ إذ من دون هذا سيخرج تفسير القصة عن سيطرة السيد س مهما كانت درجة وضوح كلماته، ومهما كان عمق اقتناعه بها.

وطبعي أن يُقال إن هذا صحيح فقط نظرًا للوضع الخاص الذي كنت فيه، أي باعتباري غريبًا جاهلًا، ولكن حيث إن اليانيين الكبار أنفسهم يفعلون الشيء ذاته تقريبًا مع أبنائهم ومع بعضهم البعض طوال الوقت، إذن فليس هذا تأويلًا في موضعه. إن العلاقات بين اليانيين، أو على الأقل بين اثنين يتحدثان عن العقيدة اليانية، لها دورها المتمم بالضرورة والملازم لأسلوب الحديث المشترك عن العقيدة. فمثلما أن جهاز اكتساب اللغة عند الطفل الرضيع يستلزم أولًا وجود جهاز دعم اكتساب اللغة، كذلك فإنه يتعيَّن نقل حقائق العقيدة اليانية والتعريف بها في إطار اجتماعيٍّ ملائم. ويتسق مع هذا ما نراه من نزوع إلى أن يسود جوٌّ له خصوصيته المميزة داخل هذه الأوضاع بين اليانيين مثلما هو الحال بين الهنود بعامة؛ إذ تجد انحيازًا نحو الحديث المتسلط، أعني تجاه علاقةٍ قائمة على الطاعة العمياء للمعلم، وهيمنته دون حقِّ السؤال والاعتراض. ولكن في جميع الأحوال نجد أن تأسيس العلاقة ضروريٌّ لتفسير القصة تفسيرًا صحيحًا.

وهذا هو السبب في أنني أعرض هذا اللقاء الموجز في بلد بعيدٍ ليكون مثالًا لحقيقة بشرية أكثر شمولًا: أن كل امرئ يبحث العلاقات بغية البحث عن المعاني. إننا إذا ما أسقطنا من حسابنا مناخ التسلط فإن رواية قصة سيدهاساجار ستظل محتفظةً بعنصر جوهري، هو خلق معنى مشترك من خلال العمل المشترك على أساسٍ تفاعليٍّ بغية بيان أي التفسيرات هو الذي نقبله. وهنا، وحسب هذا المنظور، نجد أن حالة الباحث الأنثروبولوجي المرتبطة بالأشخاص موضع الدراسة ليست إلا مثالًا واحدًا، وليس حالة خاصة جدًّا من بين سلسلة أوسع نطاقًا من شأنها أن تشتمل في النهاية على جميع التفاعلات البشرية. إن معنى القصص كلها أو كل الكلمات المنطوقة في الحقيقة رهن طبيعة العلاقات البشرية التي تتولد عنها هذه القصص، ومن ثم فإن كل المعاني، شأن كلمة «حسن» على لسان الروسي، هي معانٍ تفاعلية من خلال علاقات.

ما معنى هذا بالنسبة لقصة مثل قصة سيدهاساجار التي لها، على نقيض قصص الفصل السابق، حياتها الخاصة داخل أوضاع مختلفة ووسائط اتصال مختلفة؟ إنني أؤكد بإصرار هنا على أن جميع المعاني هي معانٍ تفاعلية، ومن ثم، وبناء على هذا، فإن الروايات المختلفة لا بد أن تكون رهن إطارها ووضعها. وهذا قولٌ مقبولٌ على نطاقٍ واسعٍ حتى ليمكن الزعم أنه قول مبتذل بين أوساط غالبية الباحثين الأنثروبولوجيين، بل أيضًا المؤرخين وأصحاب النظريات الأدبية. ولكن حريٌّ بنا أن نلحظ أنه إذا ما ارتضيناه فسوف تلزم عنه بالضرورة نتائج كثيرة. إحدى هذه النتائج، والتي سوف أعرضها تفصيلًا في

الفصل التالي، هي أن أمورًا مثل قصة سيدهاساجار تُسهم في الطابع التحولي للحياة البشرية. فمن ناحية تبدو القصة وكأنها ذات النمط المعبر عن العنصر الثقافي الخير الذي يتم الحفاظ عليه وهو ذاته الذي يُحافظ على القيم الثقافية. ونجد من ناحية أخرى أنها خاضعةٌ تمامًا لتأثير التقلبات التي تطرأ على العلاقات الاجتماعية الواقعية التي رُويت في إطارها. ليست هناك قصة لها معنى واحد صحيح على نحو ما نظن في سذاجة. هذا إذا ما أخذنا الحاشية الثقافية بعد أن يفككها الباحث الأنثروبولوجي باعتبارها تفسيرًا شاملًا. إننا بحاجة إلى حواشٍ ثقافية؛ بيد أننا بحاجة أيضًا إلى أن نكون حذرين يقظين إزاءها.

تضارب الآراء

لنحاول الآن استطلاع الفكرة الأخرى لهذا الفصل، وهي التفوق الظاهر للفكر الروائي على الفكر القائم على نموذجٍ أساسي؛ ذلك لأنني اعتقدت آنذاك، ولا أزال على اعتقادي، ان السيد س استهدف أيضًا ضمنًا نقد السيد ف الفيلسوف. وهذا جزء من المعنى الذي استهدفه التأكيد على الكلمات التي اختتم بها قصة سيدهاساجار؛ إذ قال: «هذا هو الدين القيم الصحيح ... وهذه هي العقيدة اليانية!» إذ بدا هنا وكأنه يريد أن يضيف «وليس ما قاله لك.»

والشيء اليقيني أن ما قاله الراوي كان كلامًا أشد صرامة من الكلام الذي وجهه لي السيد ف ابن الحضر والطبقة الوسطى، فضلًا عن حظه الرفيع من التعليم. لقد كان السيد ف نموذجًا للنزعة الاحتجاجية «البروتستانتية» اليانية، التي ظهرت بوضوح خلال القرن الماضي وهيأت سلطانًا لمن هم أفضل تعليمًا من العلمانيين، واعتبرتهم قدوة وحَكَمًا في تفسير العقيدة اليانية. وعلى النقيض من هذا جاءت قصة الراوي تعبيرًا عن أبناء الريف الأقل حظًّا في التعليم؛ ولكنهم أكثر نسكًا وزهدًا وأشد تدينًا. ذلك أنه من أبناء القرى المحيطة بمدينة كولهابور التي أنجبت الغالبية العظمى من نساك Munis طائفة دجامبار اليانية على مدى القرن العشرين.

ولكن لا يزال هناك ما هو أكثر من ذلك، إذ لو أن السيد س الراوي أراد فقط أن يقول إن العقيدة اليانية القويمة الحقة تتضمن شعائرَ وطقوسًا لقتل البدن، أشد قسوة وصرامة من تلك التي أشار إليها الفيلسوف لأمكنه أن يقول هذا بصراحة وعلى نحو مباشر؛ ولكن لماذا لجأ إلى أسلوب القصة؟ هل تنطوي القصة على شيء خاص بها؛ شيء لا يمكن نقله بوسيلة أخرى؟ أحسب أن كاتب مقدمة السيرة الذاتية لسيدهاساجار يمكن أن

يُعطينا المفتاح الذي نبدأ به هنا؛ إذ كتب يقول: «تشهد خبرتنا أن قصص حياة العظماء جذابة، غنية بالمعارف والمعلومات، وملهمة بما توحي به إلى الناس ... إن قراءة الأفكار مركزة للغاية هنا حتى أنها تصرفك عن الإصغاء لأي شيء آخر.»[3] وسبق أيضًا أن أبديت ملاحظة مفادها أن جاذبية القصة ترجع إلى أنها تشدُّ القارئ إلى داخلها وتستحوذ على انتباهه، ولكن بأي معنى تكون قصص حياة العظماء غنية وموحية بمعلوماتها؟ هل يعني هذا أكثر من أنها تكسو الأفكار العامة بمعان جديدة، وتعطي أمثلة محددة تصور بها التجريدات التي قصدها السيد ف الفيلسوف؟ أحسب أنها كذلك.

أولًا: إن المعارف التي اكتسبتها من القصة تضمنت ما هو أكثر مما حدث فعلًا مع سيدهاساجار والثور. إن ما عرفته عن الراوي وجَدِهِ قليل جدًّا كما سبق لي أن ذكرت، ولكنه قليلٌ ومهم للغاية. ووجدت نفسي على حين غِرة، وبفضل هذه المعلومات، أتخذ توجهًا جديدًا ليس نحو عالم مثالي من الوصايا المجردة؛ بل نحو فيضٍ حقيقي من العلاقات والتفاعلات داخل القرى المجاورة، ومن ثم، وحسب هذا المعنى، فإن إيجاز اللقاء كان موحيًا بما تعجز عنه نظرة مروعة إلى عالم مختلف.

وليسمح لي القارئ بأن أُتابع هذه النقطة وأمضي معها شوطًا أبعد من ذلك؛ إذ بينما كنت في آخر المطاف أتسكَّع حول معبد مجاور في كولهابور، ألفيت العالم المحلي للمؤمنين باليانية زاخرًا بالقصص والحواديت عن أفعالٍ دينية خارقة أو عادية. وأحسب أن هذا عادة هو ما يجري من حديث بين الناس عند المعبد؛ ذلك لأنه ضَرْب من الثرثرات ذات الطابع الديني. ولا ريب في أن ما قاله جون هافيلاند عن الثرثرات العادية يصدق على هذه الثرثرات ذات الطابع الديني؛ إذ قال:

> «اعتدنا النظر إلى الكفاءة الثقافية للمرء باعتبارها مؤلفة من مجموعة من الشفرات: مخططات موجزة، لنقل عن النباتات والحيوانات، وأنساق النسب وعن هياكل سياسية (عقيدة دينية) ... إلخ، وفي رأينا أن المخططات المفاهيمية لها وجودها، المستقل، السابق على أي صورةٍ خاصة بالحيوانات، أو فئة لعشيرة حقيقية، أو لإجراء سياسي عملي. ولكن في الثرثرة تجد أن هناك ما هو استثنائي غير ذي صلة بالموضوع ويسبق ما هو حقيقي فعلي، وأن العرضي الطارئ يحدد المبادئ العامة، إذ يكون الحديث عن هذا كله باعتباره قائمًا موجودًا. وفي الثرثرة يغدو العالم أكثر مما هو في المخططات والشفرات، إذ

> ينصبُّ على من يكون هو، مع توسع واستفاضة تفوق الواقع كثيرًا، وينبني على التاريخ وعلى الصيت والسمعة وعلى الخصوصيات وعلى الاستثناءات والحوادث العرضية. وهكذا نجد الثرثرة تفرط في تمجيد الاستثنائي.»[4]

ويُشير مصطلح «المخططات» الموجزة الوارد ذكره إلى مدرسة أمريكية حديثة، تتصف بالنشاط والإنجازات وهي من مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية، أعني الأنثروبولوجيا المعرفية. وينزع الباحثون في هذه المدرسة في الغالب الأعم إلى النظر إلى الثقافة باعتبارها واقعًا مستقلًّا. ولكن أودُّ الآن أن ننظر عن كثب أكثر إلى هذا التمجيد الزائد لما هو استثنائي. تكمن في مركز الحياة الدينية للمؤمن الياني العلماني ثقافةٌ غنية خاصة بشعائر وطقوس احتمالية لقتل البدن. ويجري تنظيم هذه الاحتفاليات داخل البيت، وفي احتفالات أكثر تعقيدًا داخل المعابد المحلية وفي صورة رواية القصص. وهذه ليست حيات النسُك muni؛ بل هي الأرضية أو الأساس الذي تنبثق منه حياة النسك والزهد. ويحدد مذهب النسك العلماني الشعائر الأساسية لقتل البدن. وتتمثل هذه في التعهد بالصوم. ويتم الصوم ضمن شعائر وطقوس عِبادية أخرى تتفاوت درجة تعقدها وتتسم بالحيوية فضلًا عن أنها قد تكون باهظة التكلفة أحيانًا. ونذكر من بين هذه الطقوس والشعائر، كمثال، الطواف حول المعبد، ووضع أكاليل الزهور وثمار الفاكهة والأرز ومجموعات المصابيح وغير ذلك. ويتم هذا بطريقةٍ احتفالية أمام أيقونة، ومع ترتيل بعض العبارات، ونذر بالصوم وَفقًا لطريقةٍ محددة؛ كأن ينذر مثلًا بصوم الأيام التي يكتمل فيها القمر بدرًا على مدار عام بأكمله. ويعرف العابد تفسير مثل هذه الأعمال من عبارات تأخذ صورة القصة التي تُفيد أن شخصية ما أسطورية أخذت عهدًا في مناسبة كذا وكذا. وهكذا فإن كل عهد أو قسم يغدو مفهومًا ليس على أساس عبارات أخلاقية مجردة؛ بل في ضوء رواية ترتبط بهذا العهد وحده دون سواه. ولهذا فإن الغالبية العظمى ممن يأخذون العهد هم نساء دنيويات يفهمن أولًا ما الذي يعتزمن فعله، وذلك بأن يتوحدن مباشرة مع إحدى الشخصيات الأسطورية. ولا يوجد أي تفسيرٍ دخيل طارئ يقطع هذا التوحد المباشر ويفصل بين ما تفعله من قطعت على نفسها العهد الآن وما الذي يجري آنذاك.

ثانيًا: يتم أخذ العهود في إطار من العلاقات التي لها دور حيوي في فهمها؛ إذ تأخذ المرأة العهد على يد كاهن، وهذه هي أول علاقة وثيقة الصلة. ويقصُّ عليها الكاهن القصة ويصف أسلوب أداء العهد. وتبدأ بعد هذا شعائر الصوم في البيت ونعرف

أن وجبات الطعام في بيوت اليانيين، شأن الوجبات في الغالبية العظمى من البيوت الهندية، هي مسألة شعائرية، أي لها شعائر خاصة من شأنها أن تُضفي على العلاقات طابعًا دراميًّا؛ إذ يتناول الرجال طعامهم معًا، فالعادة أن يأكل الرجال والأطفال قبل النساء اللاتي يقمن على خدمتهم، وهكذا. ومن هنا، وكما أشار لي أكثر من شخص من اليانيين، جاء الامتناع عن الأكل، وبخاصة عدم إعداد طعام فاخر للخدمة عليه ممن لن يطعمه، وهو ما له أثره القوي في الخيال وفي العلاقات القائمة بين أصحاب الشأن جميعًا. وتلحظ هنا الفوارق الدقيقة التي يمكن أن تظهر بين التفوق واللوم، أو بين الخضوع والحسد، أو الإعجاب والذنب. وقد أطلق أرجون أبادوراي على هذا عبارة «سياسة المعدة Gastro-politics للبيت الهندي».[5] وعلاوة على هذا فإنه بسبب حالة الانغلاق التي تسود مثل هذا المجتمع المحلي، حيث الزواج داخلي بين أفراده والعلاقات محصورة بين أبنائه، فإننا نجد أن هذه المعارف السياسية والدينية المرتبطة بالمعدة إنما يكتسبها المرء من داخل البيت وتشيع داخل المجتمع المحلي. ويعرف المرء تاريخه المحلي الخاص والجغرافية الاجتماعية والنفسية بكل ما فيها من خطوط منازعة أو شطحات، مثلما يعرف الساحات التي يتحرك فيها يوميًّا. وهذه معارف ذات طبيعة خاصة جدًّا وروائية، إنما تشبه تمامًا، أو في الغالب، الثرثرة.

ومن ثم فإن دفاعي عن هذا الرأي هو الآتي: نحن معنيون حتى الآن بفهم اليانيين للعقيدة اليانية، ونجد أن فهمهم لها يتسم أساسًا بأنه محلي الطابع شخصي وخاص جدًّا وروائي. وهذه نقطة أوضحتها فيما سلف، عندما أكدت على أن معارف الناس لما هو عام وخاص، في خضم الحياة الاجتماعية، هي معارف متشابكة ومختلطة على نحو معقَّد. إن اليانيين المحليين يعرفون سيدهاساجار الذي عاش قريبًا من هنا، ولكنهم أيضًا يعرفون السيدة باتيل Patil، التي أخذت على نفسها عهدًا طويل الأمد في الشهر الماضي، وربما يعرفون، وعلى نحو غامض، الشخصية الأسطورية لأول من أخذ مثل هذا العهد على نفسه. وهم يعرفون عن السيدة شوجول Chaugule (وهذه جميعها أسماء غير حقيقية) التي ماتت بسبب صيام امتد بضعة أعوام، ويعرفون جينابا ابن العم الذي يُقيم بعيدًا عن هنا وقد أصبح ناسكًا. إن العقيدة اليانية تتضمن ما هو أكثر كثيرًا من القصص، ولكنني أؤكد أن الياني يفهم عقيدته أولًا وقبل كل شيء من خلال القصص ومن خلال الشخصيات بحالاتها الذهنية وحياتهم وسط فيض الأحداث.

الفكر القياسي مرة أخرى Paradigmatic thought

ماذا إذن عن السيد الفيلسوف؟ على الرغم من أن ما قاله لا يمكن وصفه في مجموعِه بالحجة القوية المحكمة، إلا أنه كان صورة من صور الاستدلال العقلي المجرد. إن ما قاله يفي حتى الآن بجميع شروط الفكر القائم على نموذج أساسي (القياس) Paradigmatic thought والذي حدثنا عنه برونر أنه تعميميٌّ أكثر منه تخصيصيًّا، ويعتمد على المنطق أكثر من اعتماده على أسلوب الرواية. والحقيقة أنني أشك في أن ما قاله السيد ف متأثر إلى حدٍّ كبير بأعمال فيلسوف ومفكر أخلاقي من أتباع العقيدة اليانية عاش في العصر الوسيط، وأعني به الفيلسوف أمرتا كاندرا، وأعرف أن أعماله مترجمة وتحظى برواج بين مثقفي كولهابور من أصحاب العقيدة اليانية.

ويمكن القول: إن هذا الفصل إلى حدٍّ كبيرٍ مناظرة بين نظرتي التبادلية وبين النظرة الذهنية[٢] أو لنقل مجموعة من النظرات الذهنية التي يأخذ بها كثيرون من الباحثين الأنثروبولوجيين. وسبق لي أن أكدت أن الأحداث تقع لأن الناس يعيشون في علاقات مع بعضهم البعض. هذا بينما يذهب أصحاب النظرة الذهنية إلى أن الأفكار أو الصور أو المخططات هي علة ما يقع من أفعال. ويبدو واضحًا أن هذه الحجة ذاتها تقريبًا سائدة ولو ضمنًا بين اليانيين أنفسهم. وكذا فيما بين السيد ف والسيد س، وإن كانت أوضح تطبيقًا عند السيد س، الراوي. ولكن هل معنى هذا أن اليانيين لا يلتزمون في سلوكهم بالمبادئ القائمة على نموذج أساسي (القياسية) المتضمنة في عقيدتهم الدينية؟ أجد سببًا قويًّا جدًّا يحدوني إلى الاعتقاد بأنهم فعلًا ملتزمون في سلوكهم بهذه المبادئ. وهذا هو ما يؤكده وجود السيد ف بأسلوبه الاستدلالي. إن هذا الأسلوب الاستدلالي العقلي يوفر حوافز مجردة وعامة للعمل وفقًا لمبادئ أهيمسا وقتل البدن. أو يمكن القول بعبارة أخرى: إن مؤمنًا يانيًّا يقدم الحاشية الثقافية الخاصة بعقيدته. ونجد هنا أيضًا يانيًّا آخر سوف ينبري لتأكيد أن اليانيين يلتزمون فعلًا بالمبادئ أكثر من التزامهم بالروايات والقصص.

وهذه في رأيي نقطة مهمة لا يمكن إغفالها وبشكل كامل في نهاية الأمر. وليسمح لي القارئ بإبداء ملاحظة هي أن من الممكن للناس أن يدبروا شئون حياتهم الاجتماعية،

---

[٢] النظرة الذهنية Mentalist: آثرتُ ترجمتها: الذهنية، حيث تعني فعالية الفكر في ذاته مستقلًّا؛ وذلك للتمييز بينها وبين النظرة العقلانية التي تعتمد منهج التفكير العلمي والمنطقي. (المترجم)

وشئون دينهم دون متخصصين من أهل العلم، ودون هذا الضرب من الفكر القياسي النسقي الذي نجده عند السيد ف. وهذا هو تمامًا ما ذهب إليه الباحثون الأنثروبولوجيون إذ أوضحوا أن المجتمعات التي درسوها لا تنغمس في، أو لا تتوسع كثيرًا في، المعارف القياسية المعتمدة على نماذج متعلقة بمعاييرهم الجمالية. وهذا هو ما يثبت، على سبيل المثال، من خلال دراسة روزالدو لمنطقة إلونجوت أو دراسة شيفلن لمنطقة كالولي؛ إذ لم يكن لدى هؤلاء وأولئك متخصصون دينيون لصوغ نسق استدلالي عقلي خاص بكيفية تدبير شئون الحياة الاجتماعية.

ولكن نجد من ناحية أخرى أن العقيدة اليانية لها سدنتها المتخصصون في الشئون الدينية وقد ابتكروا أسلوبًا مميزًا للاستدلال. وحدث مؤخرًا تطور جديد تمثَّل في ظهور بعض العلمانيين الأنقياء الأتقياء أغلبهم، وليس جميعهم، من أبناء الطبقة الوسطى المتعلمين. وأخذ هؤلاء على عاتقهم مهمة دراسة هذا الفكر الذي يفسره الفيلسوف؛ ولكن مثل هذا التعليم قد يبدو في نظر بقية اليانيين المخلصين أمرًا ثانويًّا بعيدًا، أو غير ذي صلة بالموضوع على الإطلاق. إنهم على علم بأمور دينهم ويثقون في صدقهم، ولكننا لا نرى غير شواهد قليلة تبين لجوءهم إليهم في الواقع العملي.

ما المغزى الذي نخرج به من هذا كله؟ لنحاول معًا تجربة فكرية نتخيل فيها العقيدة اليانية وقد فرغَت أو خلت من مسائلها وافتراضاتها الفلسفية أو النموذجية القياسية أو مخططاتها النظرية. سيحاول الكثيرون من اليانيين على ما يبدو تدبير شئون حياتهم الدينية دون هذه المسائل والافتراضات. وسوف تحتفظ العقيدة اليانية في صورتها هذه بقصصها ونساكها العرايا الذين يثبتون بمظهرهم وحده نفي الانغماس في الملذات على نحو ما يجري في الحياة العادية. وسوف تحتفظ العقيدة بتماثيل النساك الذين حكت عنهم أساطير الماضي وهي تماثيل مثيرة للعواطف والذكريات، والتي تمتنع بشدة عن الفكر بمعناه الحرفي البسيط. إن صور البطل الأسطوري باهوبالي Bahubali تصور، على سبيل المثال، شخصًا عاريًا راسخ الإيمان، صارم الالتزام بعهده الذي قطعه على نفسه بأن يميت البدن بوقوفه ساكنًا في مكان واحد، بينما أشجار الكرم المثمرة تُحيط بساقيه. وسوف يحتفظ اليانيون بعاداتهم المتأصلة المتمثلة في الوقوف أمام هذه التماثيل والانحناء لها إجلالًا وتعظيمًا. ولا ريب في أن العقيدة اليانية بصورتها هذه سوف تحتفظ يقينًا بشعائرها المعقدة الخاصة بنزعة النسك العلمانية.

ترى ما الذي عساها أن تفقده؟ لكي أجيب عن هذا السؤال أود أن أسأل أولًا: كيف تأتي لها في البداية فكرها النموذجي القياسي؟ الإجابة عن هذا السؤال صعبة؛ ولكن

يبدو من الواضح بالنسبة للهند، على الأقل، أن عادة إصدار فكر عام ظهرت في وسطٍ له خصوصية مميزة، تمثل في حضارة توسعت سريعًا في بناء المدن وازدهرت في سهول شمال الهند خلال الألف الأولى قبل الميلاد. ونجد من بين أول التسجيلات الوثائقية في هذا العالم وثائق تُحدثنا عن ظهور بوذا على مسرح الحياة، ومعه ماهافيرا المعاصر له والقريب منه ومؤسس (أو أحد مؤسسي) العقيدة اليانية. ومن ثم فقد كانت بيئة قائمة على النِّدِّية والمنافسة الشرسة بين أصحاب التطلعات الدينية الطموحة — أو «المجاهدين» كما كانوا يُسمَّون آنذاك — وكان كل فريق واعيًا تمامًا بأساليب الحياة البديلة التي يطرحها الفريق الآخر. وشاعت هذه الخلافات على الملأ في صورة جدالٍ عام داخل قاعات حوار ومناظرة يبدو أنها شيدت خصيصًا لمثل هذه المناسبات. ولقد كان الشيء القيم الذي لا يُقدر بمال في هذا الوضع هو أن تتوافر قدرة على التعميم والتحدث من أجل الناس بعامة ومع أكثر عدد ممكن منهم، وأن تتوافر كذلك للمتحدثين بلاغة في وصف الأمور تكون أوسع نطاقًا وأكثر شمولًا وأمعن في التجريد، ومن ثم تكون (وبمعنى محدد تمامًا) أقوى تأثيرًا. وطبعي أن عمد اليانيون وجميع منافسيهم بدأب شديد على غرس وترسيخ هذه القدرة بمُضِي الأعوام والقرون.

وهكذا يمكن القول بمعنى من المعاني: إن صيغة الفكر القائم على نموذج قياسي، ظهرت إلى الوجود عند اليانيين في إطار وضع يماثل ذلك الوضع الذي وضعني فيه الفيلسوف، أعني وضعا يؤكد لغير المؤمن أو الوافد المستجد تفوق أسلوب الحياة عند اليانيين. ولا ريب في أن اليانيين كانوا سيفقدون القدرة على إثبات دعاواهم في ساحة الفكر الفلسفي والديني الهندي وهي ساحة لا ترحم، لولا هذه الطائفة التجريدية من الأفكار الأخلاقية التي تركز على أهيمسا وقتل البدن، ودون اللغة ذات الطابع الشمولي التي تفسر هذه الممارسات تفسيرًا تجريديًّا. وما كان لليانيين أن يجدوا يسيرًا عليهم اليوم أن يؤكدوا وجودهم، والتماس الهيمنة على الآخرين على نحو ما فعل معي السيد ف، أو على نحو ما يحاول اليانيون أن يفعلوا إذا ما انتقلوا إلى مجتمعات شمال الأطلسي، حيث يؤسسون الروابط للحفاظ على التعاليم اليانية والدعوة إليها.

إن ما نريد أن نقوله بهذا هو أن من الضروري أن ننظر إلى الفكر القائم على نموذج قياسي باعتباره فكرًا جرى صَقله أو ابتكاره أو اكتشافه، ومن ثم تعددت صورُه وأشكاله. ويثبت الفلاسفة اليانيون ضربًا من هذا الفكر بينما يكشف علماء الأنثروبولوجيا المعرفية عن ضرب آخر. ونجد بعض عادات الفكر القائم على الأحكام العامة ذائعة الانتشار ومتأصلة في برامج التعليم في شمال الأطلسي، وهو ما يجعل بالإمكان كتابة وقراءة مثل

هذا الكتاب. ولكن ليس هناك ما يبرر الاعتقاد بأن مثل هذا الفكر رهن تعلم القراءة والكتابة. إننا نستطيع، على سبيل المثال، أن نكون على يقين من أن البوذية، وهي المنافس الأعظم للعقيدة اليانية، ظهرت إلى الوجود وتوسعت قواعدها وازدادت إحكامًا ووضوحًا على مدى قرون عديدة قبل أن تعتمد على الكتابة وحدها. وجدير بالذكر أن عالم الأنثروبولوجيا إدوين هتشينز، الذي يكتب باعتباره واحدًا من علماء الأنثروبولوجيا المعرفية، قد أوضح إلى أي مدى يتسم تفكير سكان جزر تروبرياند Trobriand (من شعوب ميلانيزيا) بالدقة والنظام، وذلك عند المنافسة بشأن ملكية أرضهم.[6]

يُشير هذا إلى أن واقع الفكر البشري من حيث القوة والإبداع، هو أقوى وأقدر مما يستطيع أن يستوعب الفكر القائم على المخططات أو النماذج القياسية. إننا نستطيع أن نبتكر أو نكتشف أشكالًا جديدة من الفكر القياسي ومخططات جديدة على نحو ما نجد، على سبيل المثال، في المنطق الياني وفي الاستدلال القانوني عند سكان تروبرياند، أو في البرمجة الحاسوبية أو في الرياضيات؛ بيد أن مثل هذا الفكر لا يبتكرنا ولا يكتشفنا، أو لا يقود ويدبر شئون حياتنا إلا إذا ما تركناه يفعل هذا على نحو ما نخضع أنفسنا للاستدلال العقلي التزامًا بنسق تشريعي. والملاحظ أن الحواشي الثقافية التي يضعها علماء الأنثروبولوجيا هي في واقعها صورة من صور هذا الفكر القياسي. ولكن من الأهمية بمكان أن نُعيد تجميع مثل هذا الفكر ونرده إلى رابطته ونواته الاجتماعية؛ إذ من الممكن أن يُقيم السيد ف استدلاله العقلي وفقًا لمبادئه، وأن يعمل وَفقًا لهذا الاستدلال. ولكن ليس ضروريًّا بالنسبة للعقيدة اليانية أن يفعل اليانيون ذلك.

الصور والرسوم

وتنطوي العقيدة اليانية يقينًا، من حيث الخبرة المعيشة، على ما هو أكثر بكثير من الرواية وحدها. فهناك ترويض الحواس من خلال الرسوم والصور والأيقونات العديدة والمتنوعة الخاصة بالعبادات، وترويض الجسم من خلال أعمال الابتهالات والصوم، وترويض العواطف من خلال العلاقات داخل البيت والمعبد. وهذه جميعها متشابكة بالوعي الروائي تشابكًا وثيقًا؛ ولكنها تتجاوزه لتمضي في اتجاه مغاير لاتجاه الفكر القياسي. وغالبًا ما يجد هذا الفكر الجمالي والجسدي تعبيرًا واضحًا عنه من خلال الصور والرسوم والأيقونات، سواء جاء التعبير عنها من خلال طقوس صامتة أو جاء منطوقًا في صورة شعر وترانيم وتراتيل أو كلمات. ومن هنا فإن كل معبد ياني له أيقونة

مركزية هي تمثال من حَجَر أو معدِن لواحد من النساك الأوائل مؤسسي اليانية (منذ زمن سحيق)، ويكون هو محورًا لشعائر كثيرة ومعقدة تشتمل على سلوكيات مجازية، أو كلمات منطوقة، وعلى تقدمات يجري تقديمها في إطار احتفالي!

والملاحظ أن قدرًا كبيرًا من الكتابات في مجال الأنثروبولوجيا — وتسمى عادة الأنثروبولوجيا الرمزية — يحكمها توجه ذهني نظري في دراستها لهذه الصور الرمزية الجازية. ونذكر، على سبيل المثال، جيمس فيرناندز الذي يقول إن استخدام الناس للرسوم والصور والأيقونات «يحفز إلى الحركة ويقضي إلى أداء شعائر.»[7] وهذا قول ينطوي على قدرٍ عظيم من نفاذ البصيرة؛ فالصور المجازية في الشعر وفي الشعائر والطقوس وفي كلامنا اليومي تحمل قوة حافزة ضخمة للذكاء الإبداعي البشري وقابليته للحركة. ولنتأمل، على سبيل المثال، صورة أو هيكلًا مُقامًا في وضع بارز كبير أمام الكثير من المعابد اليانية؛ عامودًا ربما يبلغ ارتفاعه ٤٠ قدمًا، ويحمل فوق قمته أربعة تماثيل صغيرة للنساك المؤسسين، كل واحد قبالة جهة من الجهات الأصلية الأربع. ويسمى العامود ماناستامبها manastambha، وتعني «نُصُب المجد». وهذه فيما يبدو تسمية معقولة، نظرًا لأنه يحدد معالم المعبد بارتفاعه عن أسطح المنازل وأشجار القرية. ولكن قال لي رجل ياني تقي من غير رجال الدين إن العبارة تعني في الحقيقة «النصب نظير المجد»؛ وسبب ذلك في رأيه أن البناء ونذره يستوجبان تضحية مالية ضخمة يتكلفها المانح، وأن هذا التحول من تسمية إلى نقيضها ليس سوى وسيلة، شأن وسائل أخرى كثيرة يعمل في إطارها وعلى منوالها الفكر الرمزي؛ بيد أنه بوجه خاص نموذج نمطي للخيال الديني في العقيدة اليانية.

وحريٌّ بنا أن نلحظ أيضًا أن ثمة إمكانية لمزيد من التحول كذلك داخل أُطُر اجتماعية بذاتها. إن ذات الرجل الذي قال لي: إنه «النصب نظير المجد» كان من بين من دفعوا قسطًا كبيرًا من تكلفة هذا النصب، وهذا شيءٌ جميل حتى الآن؛ إنه يصور نفسه أمامي في صورة من يفعل هذا لأسبابٍ تَقَوية خالصة؛ ولكنه كان في الوقت ذاته يتحرق شوقًا لكي يجد اسم عائلته منقوشًا على القاعدة باعتباره الواهب الوحيد. وتحول هذا إلى موضوع خلافي دار بشأنه لجاج كثير، نظرًا لأنه لم يتحمل كل تكلفة إقامة النصب. وهكذا، وفي خضم النقاش السجالي عرضت لي عملية تحول غير شعوري حين أبدى شخص ما ملاحظة وقال: «نصب مَجدِه». وهذه الملاحظة من نوع ملاحظات مألوفة لنا جميعًا. وترى هنا في مثل هذا التلاعب الخيالي جانبًا إبداعيًّا من العقل البشري في أدائه اليومي.

والملاحظ أن علماء الأنثروبولوجيا العاملين في مجال هذا الأسلوب الرمزي اكتشفوا، ولا يزالون يكتشفون، ثروة مذهلة للقدرة الابتكارية البشرية. ولكن التفكير المجازي لا

يمكنه وحده أن يصل إلى عمق عملية الحفز أو الوعي الشامل لفيض الأحداث الاجتماعية، وهو ما يستطيعه الفكر الروائي. مثال ذلك: أنني التقيت رجلًا يانيًّا يتحدث عن قصة ما، أو ربما يروي أسطورة أو حكاية تشبه قصة سيدهاساجار، زاعمًا أنها أساس إخلاصهم وتفانيهم؛ بل وعلة انضمامهم إلى جموع النساك العرايا. إن التفكير المجازي له، دون ريب، وجوده العميق في مثل هذه القصص، وأرى هنا أن الصراحة التي اتسمت بها رواية سيدهاساجار، كما سمعتها، إنما هي أمر استثنائي يقينًا. ولكن التحول أو الانزلاق وثيق الصلة بهذا التفكير، أي التحول الذي يجعل الناس تأتي أفعالًا ليس تحولًا من صورة إلى أخرى كما هو الحال في الفكر المجازي؛ بل من حبكة إلى أخرى، ومن شخصية إلى أخرى. ويتضمن الحفز دائمًا، حيثما يكون، قدرة على أن يرى المرء نفسه، ويعيد تفسير ذاته في ضوء حياة شخص آخر وحبكة روائية أخرى. ومن ثم فإننا لكي نلائم كلمات دوجلاس هوفستادتر يتعين أن ندرك الموقف في اللحظة ذاتها على طريقة الحالة الشعورية، حين قال الرجل: «آه يا ألهي لو كنت أنا الذي في هذا الوضع»، وهي حالة شعورية تفضي إلى رؤية خاطفة مضمونها «لا لشيء إلا لأنني إنسان أستطيع أن أضع نفسي في مكان هذا البطل الياني سيدهاساجار». وعندي أن الحركة الذهنية لم تكن حركة فهم وتعاطف، على نحو ما كان الحال بالنسبة للرجل عندما لحظ عاملة الكازينو التي أنهكها التعب. وإنما كانت حركة مبعثها الوجل وتخيُّل ما سوف يكون عليه الحال إذا ما داس ثور هندي ارتفاعه ستة أقدام على يدي وظل واقفًا بلا حراك. ونجد من ناحية أخرى أن الأداء المطلوب هو محاولة نقل هذا الفهم إليك.

ولكن الحركة والأداء عند المؤمن الياني ربما تكون أكثر مدعاة للتحول. إنها قد تحرك الياني ليصبح ناسكًا، أو ليأخذ عهدًا داخل المعبد. والفرق كله هو في النهاية القصة بما أضفته على الأحداث من معان وأسباب حدوثها ثم ما حدث بعد ذلك؛ وهذا لأن كل ما يحتاج إليه المرء، أي امرئ، هو أن يعرف ماذا حدث؟ ولماذا حدث؟ وماذا حدث بعد ذلك؟ ولهذا فإن الوعي الروائي له جانب إيجابي فاعل، وكذا جانب سلبي خامل. إن الناس لا يسعهم فقط إدراك الانفعالات والمواقف من خلالها؛ بل بوسعهم أيضًا أن يجدوا فيها حافزًا للحركة؛ فالقصص، بعبارة أخرى، تحقق عنصر الإرادة والنزوع والخلق مثلما تستوعب المعرفة والعاطفة. وهذا هو السبب في التحليل النهائي في أن قصة السيد س عن سيدهاساجار كانت أقوى من الاستدلال العقلي عند السيد ف الفيلسوف.

الفصل السابع

التحول

ركزت حتى الآن على نطاقٍ صغير ومحدود من الخبرة الاجتماعية، وكنت في هذا متأثرًا بالتيارات الكثيرة السائدة في العلوم الاجتماعية التي لخصتها في عبارة «النزعة التبادلية» Mutualism. ونال أحد هذه التيارات منِّي اهتمامًا خاصًّا في الفصل السابق، وأعني به التيار المعني بأدق أنواع التحليل الممكنة للتفاعلات التي تجري بين اثنين أو أكثر من الناس، ويتناولها الواحد بعد الآخر. ويُجري مثل هذا النوع من التحليل في علم الاجتماع علماء متخصصون في مناهج البحث الإثنوجرافية Ethnomethodolgist، وأخصائيون في تحليل المحادثات، كما يجريها في علوم اللسانيات باحثون متخصصون في التفاعل الاجتماعي-اللغوي Interactive Socio-Linguist. وإذا كانت ألقابهم تتألف من كلمات متعددة المقاطع، فإن هذا ربما يكشف عن مدى غموض موضوعات اهتماماتهم. حقًّا إنهم كانوا ينزعون إلى تشكيل وحدة خاصة مستقلة ومختلفة نوعًا بين الباحثين بعامة؛ بيد أن دراساتهم ألقت، على الرغم من هذا، ضوءًا قويًّا كاشفًا يوضح لنا كيف يعيش البشر معًا.

ولم يكن هؤلاء الباحثون أصحاب نفوذ قويٍّ في مجال الأنثروبولوجيا، ويرجع هذا على الأرجح لأسباب عدة. تحدث عن أحد هذه الأسباب إرنست جيلنير الذي وصف علم مناهج بحث الإثنوجرافيا Ethnomethodology، بأنه «الذاتية على الطريقة الكاليفورنية».[1] ويعني بهذا أن مثل هذا الاهتمام بالأحداث المباشرة التي تجري بين الأفراد هو في الواقع إخفاق في البحث السوسيولوجي على أساس الترابط بين خبرات الحاضر والماضي. وهذه في رأيه إحدى صور الفكر الفردي النزعة الخاطئ في التطبيق. وفي رأيه أيضًا أن مثل هذا الفكر يغفل ذات القوى والأحداث الواقعية التي تشكل العالم الأكبر التاريخي والاجتماعي الذي نعيش فيه. بيد أنني افترضت منذ البداية أن نظرة جيللينر — وبالأَولى وولف —

التي تعالج الأحداث العيانية في إطارها العام macroscopic scale، والنظرة المجهرية المدققة microscopic إلى «سوسيولوجيا كاليفورنيا»، لا بد وأن يكونا جزءًا من الكيفية التي نفهم بها الروح الاجتماعية البشرية. ذلك أننا على مستوى النظرة العيانية العامة إنما نخلق بوضوح أشكالًا اجتماعية شديدة التنوع، «تماثل الشبكة ومن ثم ذات روابط شبكية» بين عناصرها وبعضها البعض، وداخل كل عنصر، وتشمل في الواقع نطاقًا واسعًا جدًّا. أما على المستوى المجهري المدقق «الميكروسكوبي» فإننا نستطيع أن نرى كيف يخلق الناس بالفعل الروابط فيما بينهم، وكيف يتعاملون معها ويغيرون أشكالها.

أنتقل الآن من مستوى الدقائق إلى مستوى العام. لقد مايزت في الفصل الأول، عند الحديث عن الفكر الروائي، بين تطلعات علماء النفس وبين تطلعات علماء الأنثروبولوجيا. وأوضحت أننا نحن علماء الأنثروبولوجيا قد تحركنا في اتجاه منظور يغلب عليه الطابع التاريخي. إننا نكتب الآن عن ناس «يبدلون أنماط أدوارهم» وهم في علاقة مع بعضهم البعض ومع بيئتهم داخل مجتمع قائم على مواجهة مباشرة. ويقوم هذا المجتمع على تنظيم اجتماعي معقد وله ماضٍ عريق ومستقبل غير معروف، وتراث ثقافي تليد. ونحن ماضون قُدمًا رويدًا رويدًا في اتجاه الكتابة عن هذه الشعوب عند «ارتباطها بآخرين وضد آخرين، وفي جماعات مصالح وجماعات عرقية وطبقات. وهدفنا إعادة وضع تاريخهم في مواجهة القوى البيئية الاجتماعية المحلية والعالمية المتحولة. وها هنا في هذا الفصل أعرض حجة تتسق مع الأسلوب الأخير المشار إليه في علم الأنثروبولوجيا.»

سوف ألتزم فكرتين؛ الأولى تتعلق بطريقة فهم حالة من حالات التحول واسعة النطاق ذات الطابع المتميز من جانب بعض المشاركين فيها، وأذهب إلى أن فهمهم لهذه الأحداث هو فهم تفاعلي ومتبادل بين الذوات المختلفة، ويكاد يكون على نفس النحو الذي فهمت به أنا والسيد س بصورة تفاعلية متبادلة قصةَ سيدهاساجار. أو لنقُل، بعبارة أخرى: إن الناس يدركون الدفق الأضخم من الأحداث التي يعيشونها بنفس الشروط وبنفس الوسائل التي يدركون بها وضعهم المباشر. والفكرة الثانية هي الآتي: لقد كان فهم هؤلاء المشاركين تحديدًا فهمًا إبداعيًّا في الأساس؛ إنه يمثل وجهة نظر جديدة ومنظورًا جديدًا وثيق الصلة بالظروف والملابسات الجديدة التي وجدوا أنفسهم فيها. وعلاوة على هذا فإنهم إذ يفرضون هذه الزاوية من النظر على الآخرين إنما يسهمون في تدفق الأحداث، ويساعدون على خلق تنظيمات جديدة تشارك في عملية التحول ذاتها.

ودراسة الحالة التي نعرض لها هنا مستمدة من نصٍّ بوذي شديد القِدَم. لقد اعتدنا تصور عالمنا الحديث باعتباره في حركة متغيرة سريعة على النحو الذي وصفه وولف إذ

قال: «جميع المجتمعات البشرية التي لدينا سجلات عنها هي مجتمعات «ثانوية»، وغالبًا ما تكون في الحقيقة في ترتيب ثالث أو رابع أو مئوي، وإن التغير الثقافي أو التطور الثقافي لا يعمل داخل مجتمعات منعزلة، وإنما يتعلق دائمًا بأنساق مترابطة متشابكة؛ حيث تكون المجتمعات في علاقات وروابط متباينة داخل «مجالات اجتماعية» أوسع.[2] وحدث التحول موضوع البحث داخل النسق المترابط للمجتمعات الممتدة على طول ضفتي نهر الجانج في شمال الهند منذ ٢٤٠٠ عام مضت. والنص المعتمد في البحث هو كتاب أجانا سوتانتا Aganna Suttanta — وسوف أسمِّيه اختصارًا أجانا — والذي يكشف عن تحولات بعيدة المدى في مجريات حياتهم الاجتماعية.

ويكشف كذلك عن إدراك جاد للعلاقة بين مبدعيه والمتحدثين بلسانه من ناحية، وكذا جمهوره وعالمه الأوسع من ناحية أخرى. وهنا، وكما كان الحال في قصة سيدهاساجار، يشكل الإطار جزءًا من الصورة، وكذا فإن ظروف وملابسات رواية أجانا تشكل جزءًا من المعنى. واستخدم الناس أجانا، مثلما استخدموا قصة سيدهاساجار، للتأثير في آخرين، ومن ثم كانت إحدى أدوات تغيير الحياة.

عالم أجانا

سوف أبدأ بتقديم عرض سريع جدًّا للوضع التاريخي الاجتماعي.[3] بلغ بوذا — شأن معاصرِه ماها فيرا مؤسس العقيدة اليانية — أوج ازدهاره حوالي ٤٠٠ق.م. في منطقة سهول حوض نهر الجانج. وكانت قد انتشرت آنذاك قبل بضعة قرون مجموعة من المجتمعات المحاربة البطولية الصغيرة على طول ضفتي النهر. وتطورت هذه المجتمعات لتصبح في ذات الوقت ولايات ملكية مركزية. ونجد قائمة تقليدية تضم ستة عشر اسمًا لهذه «البلدان العظيمة»؛ ولكن وقت ظهور بوذا كانت بعض هذه البلدان قد ابتلعت البعض الآخر وبدأت طريقها لتحقيق انتصارات جديدة. وتسمى إحدى هذه البلدان كوسالا Kosala التي غزت بلاد الساكيين Sakayas، وهم شعب بوذا بينما كان بوذا لا يزال على قيد الحياة. وثمة بلد آخر هو ماجادها Magadha الذي كان يُسيطر بالفعل على بلاد البنغال الغربية. وابتلعت ماجادها أيضًا اتحاد ولايات فاجي Vajji المؤلف من جمهوريات قبلية. وحدث ذلك بعد وفاة بوذا مباشرة، واستطاعت في أقل من قرنين أن تشكل نواة لإمبراطورية موريان التي كانت في عصرها أضخم إمبراطورية في العالم، كما كانت أعظم قوة ستعرفها الهند حتى عصر قيام إمبراطورية راج البريطانية التي بلغت

أوج عظمتها بعد ذلك بـ ٢٣٠٠ عام. وشهدت البلاد تحولًا عظيمًا يجري باطراد، حقق لشعب حوض نهر الجانج نتائج لا تقل في شيء عن النتائج التي واكبت انتشار الرأسمالية والنزعة الاستعمارية التجارية على سواحل الأطلسي.

ونشأت وسط هذه الولايات مدن جديدة ضمت قصورًا للملوك، وأفضت القصور الملكية والمدن إلى نشوء حياة حضرية متكاملة؛ تجار، وصناع حرفيين ذوي مهارات جديدة، وجنود وعمال، علاوة على الأمراء المهزومين الملتزمين بدفع الجزية، والمشردين والأجانب والانتهازيين. ونشأت علاقات بين المدن والريف، وبسطت المدينة هيمنتها عن طريق جنود الملك وجباة الضرائب، وكذا من خلال النتائج البارعة للرحلات التجارية بعيدة المدى. ونشأ تقسيم للعمل أكثر تعقدًا عن ذي قبل، وكذا تقسيم للقوى والمكانات الاجتماعية، وأصبح كل أصحاب اللغات والثقافات المختلفة تجمعهم ساحة مشتركة للتفاعل المتبادل؛ حيث يحقق الجميع أقصى ما لديهم. وقد يهتم وولف هنا بالقوى التي تقود إلى تكوين الإمبراطورية؛ ولكنني معني بأمر آخر: كيف فهم الناس أنفسهم حقًّا وسط هذه الأشكال غير المسبوقة للحياة العامة؟

لقد بدءوا بأداة فكرية عتيقة جدًّا هي تصور عن الأوضاع والمراتب الاجتماعية المختلفة في المجتمع. وكانت هذه الأداة خاصية من خصوصيات المجتمعات المعتمدة على البطولات العسكرية، وتذكرنا بتقسيم المجتمع في أوروبا خلال العصر الوسيط إلى ثلاث مراتب: القائمون على شئون العبادة، والمحاربون، والعمال. أو لنقل: الكنيسة، والنبلاء، والفلاحون. وعرف المخطط الهندي أربع مراتب اجتماعية: البرهمانيون في القمة، وهم رجال الدين القائم على القرابين، والمثقفون في آن واحد؛ ولكن على الرغم من سمو مرتبتهم إلا أنهم لم يكونوا أصحاب السلطان، وإنما تركوا أمر السلطة للمرتبة التالية لهم في الترتيب وهم الخطيون Khattiyas أو المحاربون. وهؤلاء مهمتهم الحرب والحكم وتحمل تكاليف القرابين. وتضم هذه الفئة الملوك والنبلاء. ويمثل الطبقة الثالثة العامة أو المنتجون أو المزارعون. أما الطبقة الرابعة، وهي الأدنى، فهم العبيد Menials أو أولئك الذين لا يصلحون لعمل شيء يفيد العقيدة الدينية، القائمة على تقديم الفداء والقرابين، ومن ثم هم مكرهون على أن يعيشوا حياة عبودية تحت هيمنة الطبقات الثلاث الأولى. ويبين هذا التصور علاقة تراتبية متتابعة بين المكانات أو المنازل الاجتماعية؛ ولكن يبدو محتملًا أنها تصف، إلى حد ما، مجتمع المحاربين القديم، الذي ضم صفوة من المحاربين ومعهم كهنتهم واستأثروا بالسيادة على العامة وغيرهم.

ولقد كان هذا التصور العتيق أسلوبًا شائعًا لرؤية العالم الإنساني. وجرى في ضوئه تقسيم العالم إلى ما تمثل في صورة أنواع مختلفة. ومن ثم فإنك، على سبيل المثال، حين تسمى شخصًا ما خطيًّا Khattiya فإنك لا تصفه فقط بأنه محارب يحمل السلاح أو حاكم؛ بل وتعزو إليه أيضًا صفات بذاتها منها الكرم والبطولة والنبالة. وكذلك لم يكن البراهمي مجرد رجل دين أو كاهن بحكم المهنة؛ بل وأيضًا حكيمًا بالفطرة، ويتحلى بطبيعة تتصف وراثيًّا بالفضيلة والعلم وطهارة الحياة الشخصية والنقاء بحكم الميلاد. إنها نظرة تحمل بعض خصائص الفرقة والتقسيم الساذج لنظام العزل العنصري (الأبارتهيد) Apartheid، حيث لا يوجد بشر وإنما هناك فقط سود وبيض وملونون.

وسوف يُبين لنا كتاب «أجانا» أن مخطط المراتب أو المنازل الاجتماعية استمر كلغة اصطلاحية شائعة، أي نوعًا من اللغة المشتركة بين أبناء المجتمع للتعبير عن التقسيمات الاجتماعية. (الحقيقة أنه بعد إجراء اصطلاحات كثيرة وإضافات عشوائية من هنا ومن هناك ظل التقسيم قائمًا حتى اليوم تعبيرًا عن النظرة البرهمانية للمجتمع الطبقي في الهند)؛ ولكن حدث أن ضعف كوسيلة لزيادة القوة والنفوذ في المجتمعات الجديدة القائمة على ضفتي نهر الجانج، قياسًا إلى ما كان عليه الحال في المجتمعات القديمة المعتمدة على الروح العسكرية البطولية. ومن ثم لم يعد ممكنًا فهمه الآن بنفس الطريقة القديمة. إنه لا يشتمل على نوع المهن الجديدة وما تنطوي عليه من تعقد. فنحن على سبيل المثال لا نجد شيئًا في النصوص السابقة على البوذية يحدثنا عن التجار؛ بينما نراهم يشكلون جانبًا بارزًا جدًّا على مسرح الحياة في النصوص البوذية واليانية. ونلحظ في النصوص الأقدم أن الخطيين هم الفئة الوحيدة صاحبة النفوذ؛ ولكن نجد في النصوص الأحدث كلامًا عن جنود مأجورين وموظفين يعملون برواتب. وتوضح النصوص البوذية — ومن بينها نص «أجانا» ذاته — في السياق موضوع الحديث أن علاقة منزلة المرء الوراثية بالمكانة الاجتماعية الفعلية باتت موضع شك شديد. إذ أصبح بإمكان من ليسوا في عداد الخطيين أن يصبحوا ملوكًا. كما أصبح بالإمكان معاقبة الخطيين باعتبارهم مجرمين عاديين. وأكثر من هذا أن أي امرئ سواء أكان من البرهمانيين أم الخطيين يمكن أن يهبط إلى وضع الموظف الحكومي الصغير. وتمثل جميع هذه الاحتمالات إجمالًا جزءًا من خبرة العالم الشجاع الجديد على ضفتي نهر الجانج، وهي بطبيعة الحال لم تكن أمورًا يمكن تصورها في مخطط المراتب الاجتماعية القديمة.

أخيرًا — وهنا نقترب كثيرًا جدًّا من نص أجانا — فإن المخطط القديم الذي غرسه ورسخه البرهمانيون، لم يكن به مكان لقسمة أخرى بارزة في العالم الجديد، ونعني

بها «المجاهدين الدينيين». والمجاهدون هم الرهبان المتسولون الذين يستجدون بدافع ديني، ويشكلون جماعة طليقة من الباحثين الروحيين، وتسود بينهم منافسة داخلية. إنهم مثل التجار المتجولين الذين يطوفون بإرادتهم من مملكة إلى أخرى. ولقد نشأت البوذية واليانية من هذه الأخوة الخصبة فكريًّا وإن كانت بغير مهنة. ونشأت معهم ومن خلالهم، كما أشرت سابقًا، العديد من صور فكرهم القائم على نموذج قياسي. ونعرف أن بإمكان أي شخص — من الخطيين أو الشحاذين أو البرهمانيين أو المزارعين — أن يكون مجاهدًا. وعلاوة على هذا فإن العامة العاديين الدنيويين هم جميعًا في نظر المجاهدين، وعلى قدم المساواة، عُرضة لتطبيق قوانين أخرى غير خاصة بعالمنا الدنيوي؛ مثل: قانون أفعال المرء وما يترتب عليها من إعادة الميلاد، وهي قوانين متماثلة عند البوذية واليانية. والملاحظ عند تشديد النكير على هؤلاء أثناء تقديم العظات أن المرتبة الدينية لا تعني شيئًا إزاء قضاء وقدر التقمص، وهو قضاء حتمي لا فكاك منه. وإذا تأملنا حجج البرهمانيين التي تبرر تفوقهم المسبق نجدها أمرًا يثير الضحك؛ فالمعروف أن مخطط البرهمانيين صاغ المجتمع في صورة متناغمة وإن كانت غير متكافئة. بيد أن المجاهدين أعربوا عن آراء كشفت عن مدى اللجاج والتنافر السائدين فعلًا داخل المجتمع. وهكذا نجد أن كل امرئ داخل عالم بوذا هو رامون، وأن كل إنسان غرق بكيانه في خضم تيارات التغير والصراع العقلي والتفسيرات المتصارعة.

تفكيك مؤقت لنص أجانا الغامض

لعل الأفكار الأساسية في نص أجانا كانت سائدة في عصر بوذا؛ بل وربما جاء أكثرها على لسان بوذا نفسه. غير أن النص على نحو ما هو عليه الآن في صيغته الكاملة والنهائية ظهر إلى الوجود على أرجح تقدير بعد ذلك بقليل، أي بعد مُضي فترة من الزمن على وفاته، وقبيل ظهور أباطرة أسرة موريان؛ إذ قبيل هذه الفترة كان النظام البوذي للرهبان الشحاذين قد أصبح راسخًا، كما كان قد بدأ العمل الجاد والمجهد للحفاظ على كلمات بوذا، وكذا تنقيحها أو تجميلها. والجدير بالذكر أن أصول أي فقرة من هذا النص مثار نزاع واختلاف في الرأي دائمًا وأبدًا؛ بيد أنني سوف أتناول نص أجانا باعتباره عملًا جماعيًّا صاغه بوذا و/أو أتباعه في صياغة موحدة قوية، لعلها مستمدة من مقطوعات بينها في الأصل اختلافات وفوارق (والنسخة التي أعتمد عليها هنا هي نسخة بوذيي ثيرافادا Theravada الموجودين في سري لانكا وبورما وتايلاند، والمكتوبة بلغة بالي Pali. وهناك نسخ من هذا النص بلغات أخرى وقريبة من نص ثيرافادا).

ويتسم نص أجانا بالجمال الشديد، والحِدَّة المثيرة. ولكن يشوبه أيضًا بعض التعقيد والغموض والسخرية والطقوس الملغزة. ويظهر بوذا فيه ليحكي أصل نشأة العالم والمجتمع، ويؤكد، من منظور المجاهد، تفوق النظام الروحي على الاجتماعي. ومن هنا جاء اسم الخطاب الذي يعني شيئًا قريبًا من قولنا: «خطاب عن الأصول والنشأة الأولى»؛ ولكنه ليس بهذا القدر من البساطة. ذلك أن النص يشوبه طابع عدم اليقين أو على الأقل به فروق دقيقة أدركها روس دافيد الذي ترجمه إلى الإنجليزية، وكتب عنه يقول: «إنه واحد من أهم الحوارات وأخصبها بالمعلومات … أشبه بأن يكون سِفر بوذا عن التكوين.»[4] ولكنه يستطرد قائلًا: «إننا نلحظ دائمًا سخرية خفيفة الظل تسري بين أسطر القصة كلها … وإن نكهتها قد تفقدها أذن السامع الذي يأخذها مأخذًا جادًّا خالصًا.»[5] ولكنني أريد للحظة أن أغفل مسألة السخرية والألغاز وأشرع في تفكيك نص أجانا عن طريق إعادة صياغة جديدة موجزة له، وكأنه عظة تنطوي على خلاصة واضحة. وهدفي من ذلك ببساطة أن أوجه نظر القارئ إلى شكل النص في مجموعه.

يبدأ الخطاب بمحادثة بين بوذا وشابَّين من البرهمانيين اتخذا مقامهما بين الرهبان بهدف الانضمام إلى طريقهم. ويكشف الشابان أثناء الحديث عن موقف أقارب لهما، فخورين بمرتبتهم الاجتماعية ويزدرون الرهبان البوذيين. ويجيب بوذا بأمثلة عملية، ونجد أنه يضع الخطيِّين في مرتبة أعلى من البراهمة؛ إذ اعتاد أن يذكرهم أولًا قبل غيرهم. ولكنه يوضح في جميع الحالات أن أعلى المراتب استأثر بها المجاهدون والرهبان الذين تخلوا عن الدنيا التماسًا للخلاص. ويوضح بوذا بعد ذلك أن الجميع بمن فيهم الملك باسينادي ملك كوسارا — الذي هزم شعب بوذا المعروف باسم الساكيين — يعامل بوذا بإجلال وتوقير اعتبارًا لإنجازاته الروحية.

ويحكي بوذا هنا الأسطورة: الكون مآله إلى زوال. ثم يعود إلى الظهور، وتغدو الكائنات ذات الحواس الموجودة فيه كائنات نورانية حياتها بهجة خالصة. وتتشكل تدريجيًّا قشرة طيبة النكهة والرائحة (على نحو ما تتشكل قشرة على سطح اللبن المغلي) وتشرع الكائنات في تذوقها بنهمٍ. ويشيع النهم بينهم علاوة على أعمال أخرى تتسم بالشح والحمق. ويفضي هذا كله إلى أن يزداد العالم غلظة، وتصبح الكائنات والحياة أشد قسوة، وينتهي الأمر بأن تنشأ لهم أجساد، وتضطرهم قسوة الحياة إلى العمل قسرًا من أجل زراعة الرُّز ضمانًا للحياة. ومع تطور العالم على هذا النحو تنشأ وتتولد عادات مختلفة

آخرها المراتب الاجتماعية. ولقد كانت مرتبة الخَطِّيِّ هي أول ما ظهر إلى الوجود، وذلك عندما تم اختيار أحد الكائنات البشرية ملكًا لينظم الآخرين ويضع كلًّا في مكانه. وتوالت بعد ذلك بقية المراتب الاجتماعية. وبناء على هذا يمثل الخطيُّون، وليس البراهمانيون، المرتبة الأسمى قياسًا إلى الشروط والاعتبارات الدنيوية.

والدرس المستفاد من الخطاب هو أن الخطيين أعلى مرتبة، وإن كان المجاهدون والرهبان هم الأسمى منزلة، وهذا ما تؤكده أبيات شعر في قصيدة هي فصل الختام:

الخطيون هم الأسمى منزلة بين هذه الجموع.
المؤمنون بالنسب (ولا شيء سواه).
ومن يحتل المرتبة الأسمى شأنًا بين الآلهة والبشر،
هومن يفيض حكمة وفضيلة.

(قد يبدو أسلوب الترجمة غير شعري؛ وذلك لأن النص الأصلي ليس آسرًا تمامًا. والمعروف أن جمال نص أجانا لا يكمن في بنائه النظمي.)

إعادة تجميع نص أجانا

ولكن — وهذا ما أدفع به وأؤكده الآن — يشتمل نص أجانا على ما هو أكثر بكثير من المذهب الاجتماعي والروحي. ولأشرع ببيان هذا بداية. إن نص أجانا مجموعة مركبة من الأُطُر المحصورة داخل بعضها البعض. ويتألف الإطار الأول الخارجي من كلمات ثلاثة هي: الاستهلال وبداية الكلام، ومعناها: «هكذا سمعت». وتُستهل جميع النصوص البوذية عادة بهذه العبارة الاستهلالية؛ ولكن إذا أسميناها مجرد صيغة فإن هذا يعني أن تفقد رنينها المعجب الهائل. وهي من حيث الهدف تشبه العبارة التي كان السيد س يستهل بها كلامه معي، وتقول: «حكى لي جدي قصة سيدهاساجار.» ذلك أنها تضع ما يليها في وسط اجتماعيٍّ مميز له دفء خاص هو الوسط المألوف في نظام الرهبان البوذيين.

ومع هذا تشير تلك الكلمات أيضًا إلى شيء آخر يتجاوز حدود الرواية في ذاتها عند السيد س، إلى هدف راسخ قائم على قدر أكبر من التروي قصدَ تبليغ رسالة ونشر الدعوة. وسبق أن أوضح كي آر نورمان أن الرهبان البوذيين نظموا أنفسهم على نحوٍ معقَّد داخل مجموعات، كل مجموعة مسئولة عن حفظ واستظهار باب من نصوص

بودها فاكانا Buddha Vacana التي تعني «كلمة بوذا»؛[6] وكذا تعليم آخرين غيرهم حفظ واستظهار باب منها. وصيغت هذه النصوص، علاوة على هذا، صياغات خاصة تساعد الذاكرة على التذكر؛ مثال ذلك: تكرار العبارات، واستخدام الإيقاع الشعري، والجناس الاستهلالي والسجع. وهذا كله من شأنه أن يساعد كثيرًا على الاحتفاظ بالنص في الذاكرة كما ييسر إعادة الترتيل الدقيق دون تحريف. واستحدث الرهبان أخيرًا معجم مفردات شاملًا الملاحظات النقديةَ على النص، بُغية مناقشة وإثبات أمانة نقل الرسالة ودقة محتويات أي نص. والنتيجة أن القسط الأكبر من أدبيات عصر صدر البوذية — التي تَملأ بعد طبعها عديدًا من أرفف المكتبات — تم حفظها والحفاظ عليها شفاهيًّا على مدى قرون طويلة قبل الاستعانة بالكتابة. وسبق أن أشرت إلى أن التنظيم الاجتماعي الذي يدعم هذا الشكل أو ذاك من أشكال التكنولوجيا إنما يكون، على أقل تقدير، بالغًا قدرًا من الروعة شأن التكنولوجيا ذاتها؛ بيد أننا هنا إزاء حالة نجد التكنولوجيا فيها لا مادية تمامًا؛ وإنما هي عقلية ولغوية واجتماعية للغاية. وهذه حالة لافتة تمامًا للنظر بسبب افتقارها الكامل لأساس مادي.

وإن فهم نصوص تنتمي إلى وسط اجتماعي يستلزم أيضًا بعض التفسير. وعلمت بخبرتي في سري لانكا أن الرهبان يعتبرون النص الذي يستهل بكلمتَي «هكذا سمعت» إنما هو نص بكلمات بوذا نفسه … فالكلمات هنا تمثل رابطة مباشرة بتراثهم، وهي رابطة يحسون بها إحساسًا عميقًا، وتجعل إدراك الرهبان جليًّا بفيض الأحداث الاجتماعية الذي يمتد إلى الماضي البعيد … إلى أيام حياة بوذا. ونلحظ في حالة نص أجانا أن هذه الرابطة أغناها شعور واضح يضيفه النص بعد ذلك، بالأداء التأثيري وبأن المتكلم يتلاعب بمشاعر مستمعيه ويؤثر فيهم في وضع محدد. وإنه لعسير الآن أن نستعيد الوضع الأول لأساليب الأداء هذه في أي من تفاصيلها. ولكن واضح أن هذه النصوص كانت تتم تلاوتها؛ لما تتضمنه من معان، وابتغاء الحفاظ عليها، وهي مهمة منوط بها أساسًا الرهبانُ. ولنا أن نقول عن يقين في هذا الصدد: إن نص أجانا — وأجانا بوجه خاص — كان يتميز بقدرته على إثارة الذكريات والأشجان، لدى جميع الرهبان مثلما كانت مسرحية «أوديب ملكًا» على سبيل المثال تؤثر في جمهور الإغريق. لقد كان النص يخلق إحساسًا بالمعرفة المتبادلة، وقراءة متبادلة للأفكار على نحو يسمح بالدعابة والسخرية، ويسمح للكلمات بأن تحمل من المعاني أكثر مما تقول في الواقع العملي.

البرهمانيون لا شيء والرهبان أولًا

يلي هذا الإطار إلى الداخل مباشرة الإطار الثاني. وهذا الإطار قصة مستقلة، وإن ربطته علاقة ما بالخطاب. وسوف أعيد صياغة الاستهلال ملتزمًا نظام النص الأصلي قدر المستطاع:

> «هكذا سمعت. بينما توقف بوذا قليلًا داخل أحد المنازل الواقعة في الأحياء الشرقية لمدينة سافاتي Savatthi، كان بين رفاقه الرهبان شابان هما بهارادفاجا Bharadvaja وفازيتا Vasettha اللذان يتطلعان إلى أن يكونا راهبَين ضمن حوارِيِّيه. وحدث أن اختلسا النظر إليه بينما كان يسير في الهواء الطلق بعد فترة تأمل. واقتربا منه يراودهما أمل في أن يسمعا منه بعض حديثه عن الحكمة. وبعد تبادل كلمات الترحيب الودودة سألهما عما إذا كانا برهمانيين وقد تركا بيتهما ليسلكا طريق الراهب المتجول. فأجابا بنعم.»

ومن ثم فالقصة هي قصة محادثة دارت في مكان وزمان محددين. أما عن التفاصيل الأخرى — مثل وقوعها داخل مدينة سافاتي حيث توقف بوذا للبقاء فيها بعض الوقت — فإن لها نفس فعالية وتأثير الملاحظة التي أبداها السيد س الراوي من أن قصة سيدهاساجار وقعت «بالقرب من هنا». والمحادثة غير متوازنة؛ إذ تجري بين معلم وتلميذَين. وهي من هذه الزاوية أقوى، ويغلب عليها طابع شكلي أكثر مما هو الحال في المحادثة الفلسفية، القائمة على فكر نموذجي قياسي والتي دارت بيني وبين السيد ف الفيلسوف.

ولكن بؤرة المحادثة ليست فلسفية، وإنما تتعلق بالموقف الاجتماعي للشابين بهارادفاجا وفازيتا. حقًّا لقد تكشف موضوع الحديث عند ذكر اسميهما؛ إذ بدا واضحًا أنهما برهمانيان. ويسأل بوذا فازيتا (الذي يُجري الحوار) عما إذا كان أقاربهما البرهمانيون لا يسرفون في صبِّ اللعنات عليهما ويشددون عليهما النكير لأنهما تركا البيت ابتغاء أن يكونا راهبَين بوذيين. ويجيب فازيتا على النحو التالي:

> «سيدي، يقول البرهمانيون الآتي: البرهماني يحتل أسمي المراتب، وغير البرهمانيين دونهم. ويمثل البرهماني أكثر المراتب نوارنية وإشراقًا، أما الآخرون فهم في ظلام. والبرهمانيون كُرَماء المَحْتِد؛ إنهم ليسوا من سلالة غير البرهمانيين.

> والبرهمانيون أبناء براهما، خرجوا من كلمته، وولدوا منه، وهو الذي صوَّرهم، وهم ورثته. ولكنك سقطت من أعلى عليِّين حيث المكانةُ الأسمى، وانحدرت إلى من هم من السلالة الأدنى … الشحاذين حليقي الرءوس، وأصحاب العون المأجور، السُّود الذين يشبهون شيئًا ينفضه أقرباؤكم من أقدامهم.»[7]

ويُدلي بوذا بالجواب التالي ذائع الصيت: «حقًّا يا فازيتا … هل نسي البرهمانيون ميراثهم؟ ذلك أن نساء البرهمانيين لهن دوراتهن الشهرية، ويحملن وينجبن ويُرضِعن أطفالهن، ومع هذا فإن هؤلاء البرهمانيين أنفسهم ولدتهم أمهاتهم من أرحامهن … ثم يُقال إنهم خرجوا من فم براهما وبكلمته.»[8] وهكذا تحدد إطار المشهد الباقي من الخطاب والذي يتمثل فيما يلي: الفتيان فرَّا من بيتهما ليدخلا في رمزة «أبناء بوذا» Buddhaputta: ولم يسمعا من أسرتيهما كلمة طيبة عن نفسيهما أو عن بوذا، ولكن بوذا من ناحية أخرى يأخذ بالرأي القائل: الهجوم أفضل وسائل الدفاع.

ولنحاول أن ننظر عن كثب أكثر إلى الحديث المتبادل. سوف نجد هنا حديثًا سافرًا؛ بيد أنه جاء غاية الجد أيضًا. إن الفكرة القائلة إن البرهمانيين خرجوا من فم براهما وبكلمة منه، وهو الإله الأعظم، هي جزء من أسطورة الإنسان الأول الذي ظهر فيما يسمي بوروسا–سوكتا Purusa-Sukta، كما يقول النص البرهماني الأقدم في كتاب ريج–فيدا Reg Veda. وتحدد الأسطورة أصل نشأة المراتب الاجتماعية. وتقول الأسطورة إن البرهمانيين هم الأسمى مرتبة والأرفع منزلة، وقد ولدوا من فم الرب. وجاء من بعدهم الخطيُّون (ويسمون في اللغة السنسكريتية الكشاتريون Kshatriyas) إذ ولدوا من ثديَي الرب. وولد المزارعون من عورته، أما الشحاذون فقد ولدوا من أصابع قدميه. وهنا نلحظ الواقعية الفسيولوجية في حديث بوذا وهو يتصدى لهذه الأسطورة. ويكاد يكون حديثه هذا جزءًا من أسلوبه المعتاد في هذا الحوار أو في غيره في كل الأدبيات البوذية.

ولكنني أريد أن أؤكد بوجه خاص على معنى الاقتباس الذي يبدأ هنا ويستمر بين ثنايا الخطاب كله؛ إذ نجد بوذا أحيانًا، وكما سنرى بعد ذلك، يقتبس أفكارًا برهمانية، وأحيانًا أساليب تفكير برهمانية، وأحيانًا ثالثة عبارات بنصها من الكتب المقدسة البرهمانية. ونلحظ هنا في هذا الاقتباس — وهو اقتباسٌ ينطوي على سخرية لاذعة — فإن المتحدث لكي يبلغ أقصى تأثير له إنما يفترض مقدمًا أن المستمع لديه معرفة بالخلفية الأساسية.

إذن فهذا الاقتباس يفيد كوصف وتفسير في آن واحد لطبيعة العالم الاجتماعي المحيط بالحدث. إنه يخرج موضوعًا محددًا من منطقة الظل ليلقي عليه الضوء — وأعني

به المعارف البرهمانية — هذا بينما يكشف في الوقت ذاته عن مشاركته للمستمع في تقييم موضوع الحديث المشار إليه. ذلك أنه قد لا يكون ملائمًا مع الأسطورة أن يأتي ذكر أسطورة برهمانية على لسان راهب بوذي في حديثه إلى رفاقه الآخرين الرهبان. وتعادل هذه المشاركة في الرأي مع المستمعين ما يُسميه عالمة اللسانيات ديبورا تانين «استراتيجية الاندماج» Involvement strategy.[9] وتؤكد استراتيجيات الاندماج في آن واحد علاقة مع المستمع، وتخلق في داخله فهما يدرك معه أنه مشتركٌ بين الطرفين. وتمثل هذه الإضافة في المعلومات فارقًا جوهريًّا يغير تمامًا من الأمر. ذلك أنها توضح الإطار الذي يجري فيه الخطاب في ذات الوقت الذي تقدم تفسيرًا له. ومن ثم يغدو بإمكان المتحاورين — أو المتحدث وحده في هذه الحالة التي نحن بصددها — أن يلعبا؛ سواء على العلاقة القائمة مع المستمعين، أو على المعنى، أو على كليهما. ويؤثر المعنى في الإطار، مثلما يؤثر الإطار في المعنى.

وثمة بُعد آخر للرواية المتبادلة بين بوذا والشابين. فقد جاءت مزاعم البرهمانيين في صورةٍ مقابلة بين موقفهم وموقف الآخرين. وينطوي هذا على ذمٍّ فاضح، وإن كانت اللغة في واقع الحال بها دقة ورقة لا تكشف عنهما الترجمة؛ مثال ذلك أن كلمة «مكانة» أو «منزلة» في لغة بالي هي «فانا vana». أو بالسنسكريتية «فارنا varna» وهذه كلمة غنية بالدلالات الضمنية. وأكثر معانيها شيوعًا «اللون». ولقد كانت الألوان تستخدم في الأصل رموزًا للمكانات الاجتماعية على الرغم من أنه لم يكن المقصود بالألوان في البداية ألوان البشرة والجلد. وتعني كلمة «فانا» أيضًا «الشكل الخارجي» أو ربما «الجمال». وتسهم هذه المعاني جميعها في التلاعب بالألفاظ هنا في هذا الخطاب. وتجري المقارنة في هذا الخطاب بين البياض والجمال والسمو عند البرهمانيين من ناحية وبين السواد والدونية عند الرهبان. ومن ثم يغدو ضروريًّا أن يدخل لون البشرة ضمن الكلام. ولعل المتحاورين استهدفوا كشف أوجه التباين بين من يعملون ويحيون خارج بيتهم وبين من هم ليسوا بحاجةٍ إلى ذلك. وهنا قد يكون الرهبان الطوافون الشحاذون هم السود؛ بينما البرهمانيون المقيمون المستقرون (الأثرياء) ليسوا بحاجة إلى ذلك.

وهناك ما هو أكثر؛ إذ نعرف أن بوذا من جماعة الساكيين وهم جماعة متمايزة عرقيًّا، ومن مرتبة، أو لنقل: «فانا» الخطِّيِّين، أو هكذا على الأقل كانوا يعتبرون أنفسهم. وهنا نجد أن البرهمانيين يعتبرون بوذا وحوارِيِّيه، حسب هذا الوضع بالضرورة، خدمًا لهم، أي إنهم من مرتبة، أو «فانا»، الشحاذين الطوافين menials أو حثالة المجتمع. معنى هذا أن ثمة حدًّا لملاحظات البرهماني التي يمكن النظر إليها بتفكيرنا الآن، باعتبارها

ملاحظات عِرقية، وأنها تعليقات ليست مقتصرة فحسب على اللون؛ بل وأيضًا على القيمة الاجتماعية بعامة. إنهم يعمدون إلى احتقار بوذا أو رهبانه وشعبه أجمعين وفي وقت واحد.

ولكن بوذا في إجابته يضع مزاعم البرهمانيين ومعارفهم المتغطرسة مقابل نوع آخر من المعارف، هي في الأساس معارف بيولوجية لم تكن لتقترن بها عادة. وهذه في ظني ليست ملائمة فقط وعلى نحو فريد (وإن بدت فجة)؛ بل وفعالة مؤثرة كذلك. ويمثل هذا جانبًا إبداعيًّا في الخطاب: إنه يؤكد تفسيرًا خاصًّا ويبرزه لمستمعيه. وطبعي أن هذا التفسير وبقدر فعاليته من شأنه أن يغير أفكار الناس، أو يؤكد لهم ذواتهم على الأقل في مواجهة المعارضة، ويحول دون تحولهم عما هم فيه أو أن يضلوا السبيل.

ونجد في الفقرات التالية أن المحادثة التي تتحول من حوار ليغلب عليها طابع الوعظ والنصح تكشف عن هذه الأفكار الأساسية المتعلقة بالمراتب الاجتماعية. يؤكد بوذا أن الناس جميعًا، أيًّا كانت مراتبهم، قد يأتون أفعالًا شريرة تمامًا، مثلما أن الناس جميعًا وأيا كانت مراتبهم يمكنهم الإحجام والامتناع عن أفعال الشر. ويعمد بوذا في كلامه هذا إلى تكرار أسماء المراتب جميعها حصرًا، ولكن نجده في كل مرة يضع الخطيِّين على رأس القائمة فهم الأوائل. وهذه فكرة جرى تلخيصها فيما بعد لتكون، كما أوضحتُ، ذروة الخطاب إجمالًا. ونتصور وكأن بوذا يقول: إذا كان لنا أن نتحدث عن المراتب الاجتماعية فسوف يكون الخطيون، وليس البرهمانيون، هم الأوائل وصدر القائمة.

ويطرح بوذا في هذه الفقرات أيضًا سببًا آخر يفند به مزاعم البرهمانيين وادعاءهم التفوق على سواهم. إذ نراه يؤكد أن الحكمة الحقيقية، والفضيلة الحقيقية، والتفوق الحق لا علاقة لها جميعًا بالمراتب الاجتماعية في عالمنا؛ بل هي خاصة بمن أصبحوا رهبانًا ويلتزمون طريق الخلاص ابتغاء التحرر الكامل. ويوضح أن الحقيقة الروحية هي الأسمى والأرفع شأنًا بين هؤلاء القوم. ويؤذن قوله هذا بالعبارة التي استكملها بالنظم الذي اختتم به الخطاب. وتشير عبارة «هؤلاء القوم» إلى مرتبة الرهبان البوذيين. معنى هذا أن الترتيب يأتي على النحو التالي: «الرهبان أولًا، يليهم الخطيون». ولا نجد مكانًا هنا صريحًا وواضحًا للبرهمانيين. والحقيقة أن الخطاب إذا ما كان معادلًا للصياغة التي جرى تفكيكها دون زيادة، فسوف يكون بالإمكان أن نضع هنا الأبيات الشعرية لتكون فصل الختام لكل الخطاب.

الملوك والبرهمانيون لا شيء،
والخطيون والرهبان وجود حق.

ولكن هنا يأخذ الخطاب منحًى آخر مفاجئًا؛ إذ رغبةً من بوذا في توضيحَ رأيه هذا بالأمثلة، وبيانَ أن أصحاب الإنجازات الروحية هم «الأسمى بين الشعب» يقول:

«يدرك الملك باسينادي ملك كوسالا أن جوتاما المجاهد (ويعني بوذا) قد خرج من بين أهله في ساكيا، ومضى في سبيله إلى حياة الرهبان؛ حيث لا مأوى يؤويه. علاوة على هذا فإن الملك باسينادي ضم شعب ساكيا إلى مملكته، وهكذا يعرب له شعب ساكيا عن فروض الطاعة والإجلال، ويخاطبه بما يجب من تمجيد واحترام، ويهبُّون له واقفين إذا ما دخل عليهم، ويحتفون به تملقًا ومداهنة. ولكن ملك باسينادي يعامل بوذا الآن بنفس المعاملة التي يعامله بها شعب ساكيا؛ إذ يقدم الملك له فروض الطاعة والإجلال، ويخاطبه بتبجيل وتوقير، ويقف إذا ما دخل عليه بوذا، ويحتفي به تملقًا ومداهنة. يسأل ملك باسينادي نفسه: أليس جوتاما المجاهد سليل حسب ونسب؟ ويقول في نفسه: ألست أنا من منبتٍ وضيع؟ أليس جوتاما المجاهد ذا شأن خطير بينما أنا لست كذلك؟ أليس جوتاما المجاهد أنيق المظهر وأنا حقيره (حرفيًّا) و«فانا» أي مكانة وضيعة؟ أليس هو صاحب نفوذ قوي؛ بينما أنا قليلًا ما أُثير انتباه أحد؟ وهكذا يا فازيتا يعرف المرء عن يقين أن الحقيقة الروحية هي الأسمى بين الشعب.»[10]

ويضيف بوذا إلى هذا مباشرة قوله:

«فازيتا أنت (والآخرون) خرجتم من بيوتكم إلى حياة بلا مأوى، وأنتم من أبناء شعوبٍ متباينةٍ اختلفت وتباينت أسماؤها، وتعددت عشائرها، وكثرت عائلاتها. وإذا سألتكم من أنتم فسوف تُجيبون: «نحن مجاهدون من أبناء ساكيا»، وإن من حسم أمره، وصدق إيمانه ببوذا قد يكون على صواب إذا قال: نحن أبناء بوذا، خرجنا إلى الوجود من فمه بكلمة منه ... نحن أبناء الحق، صنعنا الحق، ونحن ورثة الحق.»[11]

وقد يعنُّ للمرء أن يقول: إن ما سبق ليس إلا مبالغات لذات الفكرة التي سبق التعبير عنها، تأكيدًا لسمو الحياة الروحية وسمو منزلة أصحابها؛ بيد أن هذا فيه غبن لما تنطوي عليه هذه الكلمات المحدودة من تعقد مفرط.

لنتأمل معًا فكرة المنزلة الاجتماعية والعلاقات المتبادلة. إن شعب ساكيا يقدم فروض الطاعة والتقدير لبوذا. هذا على الرغم من أن بوذا ذاته من أبناء ساكيا، ومن ثم فإن الملك يجد نفسه يقدم واجبات الاحترام لواحد من هؤلاء الذين انتصر عليهم وعزا أرضهم. زدْ على هذا أن وضع الملك أكثر إثارة للمهانة بسبب أفكار منسوبة إليه؛ إنه يعتبر نفسه وضيع الأصل والمنبت، قبيحًا، من مكانة اجتماعية حقيرة، وأنه غير ذي شأنٍ وبلا نفوذ قياسًا إلى نفوذ بوذا. إذن ما معنى هذا؟ هذا أكثر من مجرد الإعلاء من شأن ومكانة بوذا ورهبانه؛ إنها عمليةٌ تحط من قدر الملك حقًّا، الذي يَلقى معاملة ربما أسوأ من المعاملة التي يتلقاها البرهمانيون. ولكن الدافع إلى ذلك ليس واضحًا بعد.

أحسب أن المتحدث عن نص «أجانا» ومستمعيه هنا يشتركون معًا في الإحساس برجفة المعرفة. وطبعي أن الإشارة إلى هزيمة وغزو شعب ساكيا، والإهانات المنصبَّة على باسينادي هي تعبير عن شعور بالظلم والقهر، على أيدي شعب باسينادي، وبيان أن هذا شعب غير جدير بأن يكون صاحب سلطان؛ إذ ما دام هذا شعبًا وضيع الأصل والنسب، أي ذا مكانةٍ أو «فانا» حقيرة، فإن شعب ساكيا بالمقابل شعب كريم المحتِد وذو مكانةٍ «فانا» رفيعة القدر. ويتسق هذا تمامًا مع خط التفكير الذي سبق الالتزام به عند الحديث عن البرهمانيين؛ حيث أوضح أن الخطيين لهم الأسبقية مكانةً ومنزلةً. ويبدو في الحقيقة أن شعب ساكيا يسوده نظام حكم ذو طابعٍ جمهوري جزئيًّا وليس ملكيًّا خالصًا؛ ولهذا فإن منزلتهم باعتبارهم خطيين منزلة جمعيةٍ، وجرى تمييزهم عن العالم الملكي فيما بعد. ويبدو واضحًا كذلك أن صفة «العصبية» التي يمكن إلصاقها بشعب ساكيا قد أسقطتها عنهم عبارة «أبناء بوذا» ورهبانه، وأنهم كذلك، وحسب هذا الرأي، «أبناء ساكيا»، ومن ثم فإنهم غير متوحدين مع البرهمانيين، ومع مرتبة السلطة الملكية الراهنة؛ بل متوحدون مع بوذا، كما وأنهم هم ضمنًا شعب ساكيا المتوحدون مع الخطيين.

بيد أن هذه الصلة التي تصل المرتبة الاجتماعية بالخطيين والساكيين هي دائمًا وأبدًا ذات علاقة برابطة أهم شأنًا، وهي الحقيقة الروحية. ذلك أنه بالمقارنة بعالمنا الأرضي القائم على المنازل الاجتماعية والتباينات نجد مرتبتهم ونظامهم هما نقطة الانصهار حيث يشترك الجميع بهدف أسمى، وحيث تمتزج جميع المكانات في مكانةٍ واحدة «أنهم من شعوب مختلفة ولهم أسماء متعددة، وينتمون إلى عشائر متباينة وأسر كثيرة.» وأخيرًا نجد هذه الفكرة تتكرر في اتجاه عكسيٍّ في الأصل المتخيل للأسطورة إذ يُقال: سوف يبين أن جميع المنازل الاجتماعية سوف تصدر عن إنسانية هي في جوهرها ذات طبيعةٍ واحدة.

والملاحظ أن الخصوصية التاريخية المميزة لهذه الرواية — وهي ذكر شعب باسينادي التاريخي وشعب بوذا — إنما تتسق أيضًا مع تعليق أكثر عمومية وثباتًا خاص بالملكية؛ فالملوك بعامة لم تعاملهم دائمًا الأدبيات البوذية الباكرة معاملة كريمة جدًّا. وإنما ترِد أسماؤهم ضمن قائمة الكوارث للعمل على تجنبهم مهما كان الثمن، وتقترن مراتبهم بالفيضانات والمجاعات وأوبئة الطاعون وعصابات قطَّاع الطرق. وهذا أمرٌ مفهوم تمامًا سواء في ضوء الملابسات التاريخية المحلية لتوسُّع النظم الملكية، وأيضًا في الإطار الكلي لكيفية ممارسة الملوك لسلطانهم الغشوم. ونلحظ أيضًا أن الملوك في الحوار مع الرهبان لا يبدون في صورةٍ جيدةٍ كريمة؛ إذ يعرضهم الحوار في صورة القساة الأغبياء، ويوجه لهم الرهبان نصحًا صارمًا بشأن النتائج المترتبة على قسوتهم وما سوف يلقونه في الحياة الأخرى. وفي هذا الصدد غالبًا ما يظهر الملوك في صورة مطابقة دالة على الحمق الدنيوي والنزعة التدميرية في الحياة الدنيا. حقًّا إن بعض الملوك يلقون معاملة كريمة في سياقات أخرى، حتى ولو ملوك باسينادي ... ولكن بقدر مساندتهم لبوذا أو نظامه. وتشتمل الأدبيات البوذية الأولى على تمثيل جيد للملكية الخيرة أو العادلة المسمَّاة «الغازي الصالح» أو كاكافاتي Cakkavati. ولكن النظرة إلى الملوك الشديدة القرب للنظرة السائدة في كتاب أجانا هي نظرة الشك التي تفيض ريبة.

ولكن نص أجانا ذاته لا يفسر لنا أخلاقيًّا وبشكل مباشر النظام الملكي. وإنما نلحظ أنه يُقدم تعليقات غير مباشرة وتتسم بالسخرية منها، ويصورها في عالم دافق في حالة سيلان، عالم قوامه علاقات متبادلة وصفات يعزوها البعض إلى البعض، وعالم تسوده حالات قراءة أفكار متبادلة. ولكن هذا النهج غير المباشر في نص أجانا استطاع أن يصور بحيوية مفهوم الاستجابة المحكمة الحذرة بين الأطراف وبعضها البعض، بين المتحدث والمستمع أو بين البرهماني والمجاهد، أو بين الساكيين وأهالي باسينادي. ولا ريب في أنه ليس بالإمكان تصويرها وإدراكها بهذا الصدق من خلال بياناتٍ تقريرية مبينة على النموذج القياسي؛ مثل الرواية والاقتباس والسخرية وتعدد التعبيرات، أو بعبارة أخرى، عن طريق الإعراب عن أمور كثيرة مختلفة في كلماتٍ قليلة موجزة.

ونجد خير تعبير عن هذا حين دعا بوذا رهبانه إلى أن يؤكدوا على «أننا أبناء بوذا، أخرجنا إلى الوجود من فمه بكلمة منه، نحن أبناء الحق، صنعنا الحق، ونحن ورثة الحق.» هذه الكلمات ازدادت ثراءً وخصوبة بفضل الاقتباس الأساسي، وبفضل التنويع على الموضوع الرئيسي الذي اشتمل عليه الكلام الأول للبرهمانيين. إن الكلمات لا تضع

أمام أعيننا فقط الصفة المطلقة لأسلوب حياة الرهبان؛ بل تُبين لنا كذلك الولاء والمجد صفتين أساسيتَين لهم في علاقتهم مع بوذا، مثلما توضح العداوة المتبادلة التي تتسم بها علاقتهم مع خصومهم المنافسين لهم، على مساحة الخلافات التي عرفتها الحياة الهندية القديمة وهم البرهمانيون.

قشرة مبهجة تغطي وجه الأرض

يشرع بوذا بعد هذا في رواية قصة الأصول المختلفة للعادات والنظم الملكية والمنازل الاجتماعية. وهذا الجزء من كتاب أجانا هو الذي افتتن به خيال المعلقين في شمال الأطلسي. وليس ثمة شك في أن القصة، في مجملها، تتسم بالتأثير القوي والجمال. ويعبر الشكل العام لها عن حركة تدهور بعد الكمال الأوَّلي الذي نشأ عليه الكون في مبدئه، ثم تجدد متحولًا إلى حالة من الانحطاط والتحلل المعنوي الذي تهيأت خلاله مناسبة نشوء النظم الملكية والمنازل الاجتماعية. وهذه في الحقيقة إحدى خاصيات منظور الرهبان إلى القصة والتعبير عنها في هذا الإطار؛ بحيث تكون النظم الملكية والمنازل الاجتماعية نتيجة مترتبة على زيادة الفسوق الخلقي؛ بيد أن الرواية لا تتخذ شكل الحكاية الرمزية ذات الدلالة، والتي يمكن ربطها بالوازع الأخلاقي. وإنما هي على النقيض من ذلك تتسم بثراء بنيتها، وأنها أقل قابلية لإعادة صياغتها في عبارات جديدة، على نقيض الحال بالنسبة لبقية الخطاب.

وإحدى قسمات هذا التعقد طبيعة التوالي في عرض أحداث القصة. وليسمح لي القارئ بأن أبدأ بالحدث الأول في هذا العرض والذي يعطي مذاقًا عادلًا لطبيعة الأحداث الأخرى في تواليها. يستهل بوذا حديثه ببيان أن هذا العالم عادة آخذ طريقه إلى زوال ليبدأ في النشوء والتطور من جديد. وفي البداية خلقت الكائنات الحساسة المقدر لها أن تكون بشرًا، خلقت من عقل، حياتها سعادة وهناء، تعيش في مجد مُقيم. ثم — وهنا يتغير حديث بوذا فجأة إلى الزمن الماضي — بدأت الأمور تتحول إلى جدٍّ لا هزل فيه. ورغبة منِّي في الحفاظ على أسلوب الحديث سوف أستخدم هنا ترجمة روس-دافيد:

> «وفي ذلك الوقت أصبح كل شيء عالمًا واحدًا من ماء وظلام، وفي ظلمة تعمي الأبصار. لم يظهر قمر ولا شمس، واحتجبت النجوم وأبراج السماء، ولم يعد يبين ليل من نهار ... ولا ذكر ولا أنثى. الكائنات مجرد كائنات موجودة ولا شيء آخر. وهذه الكائنات تسمى فازيتا. وعقب زمن طويل غير معروفٍ تقديره

انبسطت الأرض لهذه الكائنات أو الفازيتا فوق سطح الماء، وكان لها أريجها الخاص. وتشكل على سطح ما يشبه الزَّبَد الذي يتشكل فوق سطح الأرز المغلي مع اللبن حين يبرد تدريجيًّا. وهكذا ظهرت الأرض، واتخذت لونًا خاصًّا بها له رائحته المميزة ومذاقه الخاص. وبدا لونها مثل لون الزبد الجيد النقي، وبدت حلوة مثل العسل ذي القوام المتسق المتماسك.»[12]

وأحسب ان الأسلوب التوراتي الفيكتوري للترجمة يحتفظ ببعض الرنين الحقيقي الذي وجده في النص عالم التراث الهندي ريتشارد دومبريتشي؛ ذلك لأنه أبان أن قدرًا كبيرًا من الصورة الخيالية، بل وأيضًا بعض المصطلحات والكلمات، إنما تُردد صدى أساطير النشأة الموجودة في النصوص البرهمانية القديمة.[13] إذ تتحدث هذه النصوص عن العماء الأوَّلي والظلمة والوجود غير المتمايز، وعن زبد يشبه غشاءً رقيقًا فوق اللبن المغلي والذي يتكون فوق سطح الماء. وها هنا نصادف مرة أخرى اقتباسًا يكاد يُطابق الأسطورة البرهمانية عن الإنسان الكوني، والتي سبق ذكرها في الخطاب.

وهنا أيضًا نلمس قصدًا هجائيًّا؛ ذلك أن بعض الكائنات النهمة اندفعت بنهمها لتذوق الأرض، وأحست برغبةٍ ملحة وشوق عارمٍ إلى ذلك، وتبعهم آخرون. وبسبب هذه الدوافع النهمة اختفت النورانية الذاتية الصادرة من البشر، وظهرت إلى الوجود الشمس والقمر والنجوم. واستمرت الكائنات في التغذي على الأرض زمنًا طويلًا. ثم:

ومع استمرار الكائنات في تناول هذا الغذاء ... ازدادت أبدانهم غلظة، وظهرت الفنانية Vannaness واللافنانية، أي تباين المنازل التي تفرق بين من هو ذو منزلة اجتماعية ومن هو عاطل منها. وكانت بعض الكائنات ذات منزلة كاملة، والبعض الآخر دون منزلة بين الكائنات. أما أصحاب المنزلة الكاملة فقد نظروا باحتقار إلى من هم دون منزلة، وقالوا لهم: «نحن أفضل منكم؛ لأننا أصحاب منزلةٍ كاملة، أي لنا منزلة بلغت غاية الكمال، وهم بلغوا من حيث منزلتهم قاع الحضيض بالقياس إلينا. واختفت الأرض الحلوة بسبب هذا الزهو وتلك الغطرسة الناجمة عن هذا الغرور بالمكانة. ومع اختفاء الأرض الحلوة تجمع الناس حول بعضهم البعض ينوحون ويندبون حظهم: «آه، أين المذاق الحلو؛ آه ... أين المذاق الحلو!» ولهذا فإنه كلما تذوق امرؤ شيئًا طيب المذاق قال: «آه لهذه الحلاوة ... آه لهذه الحلاوة!» إنهم في الحقيقة يلتزمون قولًا قديمًا بدائيًّا لا يعرفون معناه ونشأته.[14]

ولنتأملْ معًا إمكانيات الأداء هنا. إن البدايات الأولى لأسطورة النشأة يمكن، على سبيل المثال، ترتيلها بأسلوب برهماني رزين وقور بقدر ما يمكن التلاعب بالتورية في

لفظ «فانا» أي المنزلة، والذي يعني «الجمال» و«اللون» وأيضًا «المنزلة» أو «المكانة». وعلاوة على هذا فإن بالإمكان نقل النغمة بسهولة واتساق مع خط التورية إلى كلمات «آه لهذه الحلاوة» بحيث تعني فقط «الطعام الطيب». ويبدو الأمر وكأن هناك من يقول لك من فوق المنبر إن الله في اليوم الثامن للخلق ... خلق دجاج كنتاكي المقلي. وهنا تكون رجفة المعرفة كافية للجمع بين موضوع رفيع القدر رزين المستوى وموضوع غبي. وهنا هجاء يُماثل تمامًا الدراسة الزائفة لأصول الكلمات التي تختتم بها «الإبيزود» أو سلسلة الأحداث العرضية. ذلك أن إحدى خصائص الفكر البرهماني هي الإنتاج المستمر للإيتمولوجيات» أي للاشتقاقات اللغوية أو للدراسات المعنية بأصول الكلمات وتطورها التاريخي في الاستعمال، وهي غالبًا ما تكون دراسات اشتقاقية «إيتمولوجية» زائفة زاعمة أنها تفسر دلالة هذا الشيء أو آخر.

وهذه هي إحدى الفقرات التي يُقارب فيها كتاب أجانا كثيرًا الكوميديا بمعناها الواسع؛ ولكنها تحمل أيضًا طابع التأمل والتعليق. إذ تُقدم لنا الفقرة حدثًا يبدو وكأنه مجرد حدث عرضي خلال مسار عملية التدهور، وهو تقسيم الكائنات إلى جميلة وقبيحة، علاوة على التورية والتلاعب بكلمة «فانا» المنزلة إلى منزلة رفيعة وأخرى وضيعة؛ بيد أن هذا حدث عرضي ترتبت عليه نتائج خطيرة بسبب الحمق والنهم. إنه رجْعُ الصدى للتأمل في موضوع ملك باسينادي العاطل من المنزلة. ويتراءى على السطح فيما أظن عامل تذكرة وثيق الصلة، وهو إشارةٌ ضمنيةٌ إلى روح نظام مراتب الرهبان أنفسهم والمستمعين إلى القصة. إنهم من حيث المقارنة جماعة لا تَمَايز بينها. لقد خرجوا جميعًا من بيوتهم إلى حياة بلا مأوى، وجاءوا من شعوب متباينة، وأسماء متعددة. وعشائر مختلفة وعائلات كثيرة. ومن ثم فإن حمق الناس هو حمق أليَقُ بالعالم وهو على نقيض النزعة اللادنيوية أو الروحية التي توحد شمل الرهبان وتؤالف بينهم في منزلة وحيدة حيث حياة بلا مأوى. ونلحظ أن هذه الفكرة، التي عرضت سابقًا، يتردد صداها قويًّا مرة أخرى فيما بعد.

وتتوالى القصة بعد الحديث عن فساد الكائنات لتحدثنا من خلال أصلَين آخرين لاشتقاقين لغويَّيْن أكثر زيفًا. الأول يتعلق بالتعبير عن معنى شيء يُشبه قولنا: «واحسرتاه، لقد ضاع كل شيء!» وبحلول هذا الوقت كانت الكائنات انحطت إلى مستوى العمل من أجل الحياة، وذلك بزراعة الأرز. وتمادوا إلى حد تقسيم الأرض إلى ملكيات خاصة، حتى بلغ بهم الأمر منتهاه ولم يعد بالإمكان تصور قدرتهم على الغرق أكثر من ذلك. ولكن وقع المحذور، وغاصوا إلى ما هو أحط بسبب كائن نهِم جشِع استحوذ على قطعةٍ أخرى

من الأرض. أمسك به الآخرون وعنفوه وقذفوه بكتل من الأوساخ؛ بيد أن شخصًا آخر حذا حذوه، ثم ثالث ورابع، وهكذا حتى سقط الجميع في جريمة سرقة بعضهم بعضًا، وتبادُل التعنيف والتوبيخ واللوم. وإليكم ما فعلوه في هذا الصدد:

تجمعت الكائنات من هنا وهناك تجأر بالشكوى. لقد ظهر إلى الوجود الآن الكذب والسرقة والملامة والعقاب. تعالوا نتفق معًا بشأن كائن واحد. وأن يكون قادرًا على فضِّ أسباب الغضب والإزعاج إذا ما حدث شيء يزعجنا ويثير غضبنا، ويكون له حق انتقاد ما يراه جديرًا بالانتقاد، وأن يطرد بحق إذا ما كان الطرد ضرورة، وسوف نعطيه في المقابل نصيبًا من الأرز.

وقصدوا أكثر الناس أناقة وجاذبية، وأكثرهم إرضاء لغرور النفس، وأقواهم نفوذًا على الآخرين، وقالوا له: «أنت أيها السيد الكائن، لك أن تغضب عن حق إذا ما وقع شيء جدير بأن تغضب بسببه، وأن تنتقد عن حق ما هو أهل للانتقاد، وأن تطرد عن حق حين ترى الطرد ضرورة.»

وأجاب: «لكم ما أردتم.»[15]

وتتابعت بعد ذلك سلسلة متلاحقة من الاشتقاقات اللغوية «الإيتمولوجية» الزائفة:

وبناء على اتفاق الناس يا فازيتا كانت عبارة «المتفق عليه الأعظم» هو أول تعبير يظهر [mahajana-sammato ← mahasammto].

والتعبير الثاني يا فازيتا هو «سيد الحقول» أو الخاطي، وهو ثانية العبارات التي ظهرت إلى الوجود [Khettanam pati-khattiyo] إنه يُدخل السرور إلى النفس بالحقيقة يا فازيتا، ومن هنا كان لقب: الملك هو التعبير الثالث في الظهور [Adhammena pare renjeti → Raja].

وهكذا يا فازيتا بدأت في النشأة الأولى دائرة الخطيين، وفقًا لهذه التعبيرات القديمة الأولية، لقد كانوا من بين هذه الكائنات وليسوا من أي كائنات أخرى. ولقد كانوا من نفس نوع هذه الكائنات وليسوا مختلفين عنهم. وحدث ما حدث وفقًا للشكل، ولم يكن في ذلك ظلم.

وإن كلمتَي «ملك» و«محارب» من الكلمات المعروفة جيدًا في بقية أدبيات بالي ومفهومة جيدًا الآن. وإن هذه التوريات اللغوية ونشوة معرفة كلمات الحياة اليومية في استخدامات وأوضاع جديدة هي من المسائل الصريحة المباشرة؛ ولكن مصطلح «المتفق عليه الأعظم» هو مصطلح إشكالي؛ لأنه لم يظهر بهذه الصورة في باكورة أدب بالي. إذن

نسأل ماذا كان يعني؟ ما الذي تمت معرفته في ضوء جديد عندما سمع الرهبان هذه اللغة؟

أحسب أن بإمكاني أن أجعل بدايتي هي العودة إلى الظروف والملابسات التي أحاطت بكلام كتاب أجانا. إن الراهب الخطيب ومستمعيه يشتركون معًا، كما سبق أن أكدتُ، في بعض القيم. وأريد أن أُضيف الآن أنهم يشتركون أيضًا في قدر من الخبرة الاجتماعية. واشتملت هذه الخبرة الاجتماعية على؛ أولًا: أنه عند مباشرة نظام الأخوية يتعين رد جميع المنازل والمراتب وجميع سبل الحياة إلى وضع واحد هو وضع الرهبنة. ثانيًا: إن نظام الأخوية يجري تنظيمه بعد ذلك وفقًا لمبادئ متكافئة قائمة على التراضي، أو على الأقل وفقًا لمبادئ أكثر عدلًا وتوافقًا مما هو سائد في المجتمع من حولهم. وتمَّ التعبير عن المبادئ الأساسية بتأكيد شديد يعتمد نسيجه في جميع أسطر النصوص البوذية على التناغم والدعم المتبادل والاعتبار المتبادل.

ولقد كان النظير المؤسس لهذه القيم هو التماس حذر يصل إلى حد التدقيق الشديد في التفاصيل بغية الوصول إلى إجماع وتوافق في الرأي. ومن ثم فإن الأعمال الرسمية المتعلقة بنظام الأخوية؛ مثل: رسم راهب جديد، أو تعيين راهب لأداء مهمة خاصة، أو حسم نزاع، إنما كانت تتم بناء على تراضٍ إجماعي لجموع الرهبان. وإذا ما تحدثنا عن الأخوية البوذية باعتبار أن لها نظامَها المميز نجد أن أول أشكال هذا النظام هو نظام أصرَّ على توافر هذا التراضي الإجماعي باعتباره الأداة الرئيسية للحكم الجمعي (في اتساق مع حكم عملي للشيوخ يكون مسئولًا عن إدارة وتدبير شئون الحياة اليومية). ومن ثم، وكما أشار ستيفن كولينز، فإن العبارة الأكثر قابلية لأن تكون بديلًا عن الأصل الاصطلاحي لعبارة «المتفق عليه الأعظم» إنما نجدها في تنظيم الأخوية الرهبانية؛ حيث نجد كلمة ساماتا Sammata، مع كلمات أخرى ذات علاقة، كانت تستخدم لوصف تعيينات وممارسات يجري التصديق عليها بالموافقة الإجماعية.[16] ومن ثم فإن «المتفق عليه الأعظم» هو تحديدًا راهب جرى تنصيبه وفقًا لهذا النظام لأداء غرض يكون غرضًا مؤقتًا في العادة. ويتردد هذا الصدى في كل ثنايا الفقرة حتى ختامها؛ حيث يتم الاتفاق بشأن السيد الكائن، ونجد أصل نشأة الخطيين إنما حدث «وفقًا للشكل» بين ناس «من النوع ذاته». معنى هذا، وحسب تفسير كولينز، وهو أكثر التفسيرات المتاحة قبولًا، فإن هذا الملك الخيالي الأول، وهؤلاء البابوات الخطيين الأوائل الذين ورد ذكرهم في الرواية وفي التاريخ البوذي إنما يصفهم ويعبر عنهم مصطلح رهباني شرعي، ويذكِّر المستمعين بنظامهم الرهباني.

ولكنَّ ثمة بعدًا آخر؛ إذ نجد نصًّا بوذيًّا شهيرًا آخر يفسر نظام الأخوية قائلًا إنه جاء على غرار نموذج نظام شعب من الخطيين يشبه تمامًا الساكيين، وأولئك هم الفاجيون Vajjis. وقد أدار هؤلاء جمهوريتهم تأسيسًا على الإجماع والتناغم؛ إذ كان لقاؤهم على وئام وصفاء، وينفضون على وئام وصفاء، ويؤدون عملهم في وئام وصفاء.»[17] وكانوا مثل شعب ساكيا يتهددهم ملك مجاور. وانتهى الأمر بالاستيلاء عليهم وابتلاعهم؛ ولكن هذا الحدث المميز لم يرد ذكره في كتاب أجانا؛ ولكن لا بد أن وقع هذا الغزو بعد اكتمال صياغة النص. وأسهم الغزو، شأنه شأن غزو شعب ساكيا، في زيادة الوعي الاجتماعي والتاريخي على أوسع نطاق، وهو الوعي الذي أثاره نص أجانا. إن الخطيِّين في نص أجانا، وكذا «المتفق عليه الأعظم»، كانوا أكثر جاذبية وإرضاء للنفس، وأقوى نفوذًا من ملك باسينادي القبيح الذي قليلًا ما يعبأ به أحد. ومن ثم فإن سلطة باسينادي أبعد ما تكون عن السلطة «المتفق عليها». ولكن الحاضر والمستقبل رهن يديه ونوع الملوك من أمثاله. وهكذا نجد إثارة العاطفة تأتي قريبة من السخرية في هذه الفقرة، وإن أتت متثاقلة. ومصدر العاطفة آخذ في التلاشي سريعًا أو قد اختفى تمامًا.

ترى هل كان «المتفق عليه الأعظم» يحظى ببعض الرواج في ذلك الوضع السياسي كذلك؟ ترى هل كان لقب ماهاساماتا Mahasammata أو «المتفق عليه الأعظم» هو اللقب الذي اختاره شعب ساكيا لقائدٍ اختاره هذا الشعب لنفسه، كأن اختاره مثلًا من بين أنداد في حكومة للأقلية؟ ربما. وهذا من شأنه أن يُضيف عمقًا جديدًا للخطاب إذا ما كان افتراضًا صحيحًا. ولكننا ببساطة لا نعرف.

بيد أن القصة الأصلية هي يقينًا مجرد تعليق سياسي خالص؛ ذلك لأن المتحدث ما إن فرغ من الكلام عن أصل ونشأة الخطيين حتى تحول إلى الحديث عن البرهمانيين. لقد بدءوا، فيما يبدو، وسط بعض الموجودين الذين لاحظوا أنه قد ظهرت إلى الوجود الآن السرقة والملامة والكذب والعقاب والطرد. وطبعي أن الطرد كان إجراءً جديدًا آنذاك يأتي بأمر السيد الكائن ذي الجاذبية وصاحب النفوذ. وقررت هذه الكائنات التخلص من العادات الشريرة وغير المجدية، وذلك بالذهاب إلى الغابة للتأمل داخل أكواخ من أغصان الشجر. وها هنا نجد تورية واضحة صريحة وإن بدت بعيدة باستخدام عبارة «الخلاص من» وكلمة البرهمانيين (bahenti → Brahmana)، وتستخدم الفقرة أيضًا المصطلحات اللغوية البوذية، الأمر الذي يردد بوضوح صدى ممارسات نظام الأخوية ويعرب عن وجهة نظره. زدْ على هذا أن وصف الأشخاص في طريقهم إلى الغابة وقد خلفوا وراءهم كل

مستلزمات منزلية وشعائرية خاصة بالبيت البرهماني، والعيش في قرى حيث يستَجْدون الصدقات إنما هو وصف يشتمل على أطول وأصرح اقتباس مأخوذ عن نص برهماني. وإن هذا المزج بين اللغة البوذية وبين الاقتباس البرهماني إنما يعني اطراد نزوة السخرية، التي تبرز على السطح كثيرًا جدًّا في الأسطورة الأصلية.

وهكذا، نشأ في البدء المجاهدون والمتأملون؛ ولكن تبين أن بعض هؤلاء لا يقوى على تحمل حياة الزهد؛ لهذا استقروا حول القرى وشرعوا في تجميع نصوص برهمانية. وهؤلاء المجاهدون المتقاعسون الذين عجزوا عن أن يكونوا متأملين jhayaka، أصبحوا «مرتلين» أو «غير متأملين» ajjhayaka: «مرتلون» للأدب البرهماني، أي البرهمانيون المعروفون لنا الآن. وتم الاتفاق على أن يحتلوا أدنى المراتب آنذاك يا فازيتا؛ ولكن ذهب الظن الآن إلى أنهم هم الأفضل.[18] وهكذا تم إخراج البرهمانيين وباتوا مرفوضين. ولم يكن المزارعون والعبيد أفضل حالًا. إذ كان المزارعون أشخاصًا مارسوا الجنس ومختلف أنواع التجارة؛ بينما عاش العبيد على القنص، والمعروف أن تعاليم البوذية لا تعترف بأي من هذه الأنشطة. ولكن المنازل الاجتماعية الأخرى فإنها تنجو من هذا الوضع بصعوبة؛ بينما يكون وضع المجاهدين والخطيين أحسن حالًا.

وتنتهي القصة هنا، ويعود بوذا بعدها إلى قضايا وموضوعات سابقة ليتحدث عنها بأسلوب الوعظ والتصنيف والفكر القياسي. إن أي امرئ من أي منزلة اجتماعية يمكنه أن يصبح راهبًا. ولهذا فإن دائرة الرهبان تتألف من «أربع دوائر» للمنازل الاجتماعية. وإن أي امرئ من أي منزلةٍ يمكنه أن يحيا حياة أخلاقية أو شريرة. ولكن يمكن لأي امرئ من أي منزلة أن يصبح راهبًا ويتحرر ... وهكذا. ونلحظ في هذه الفقرات الأخيرة أن الإطار يمضي بعيدًا ويزايله الدفء السابق، أو على الأقل يتلاشى الحنين إلى منزلة الخطيين وأسلوب حياة الساكيين. ويتعين في ضوء هذا الكلام التأكيد أكثر وأكثر على المعنى الضمني لكلمة «فقط» في النظم الختامي التالي الذي يقول:

«الخطيون هم الأسمى بين هذا الشعب،
المؤمن (فقط وعن حق) بالنسب؛
ولكن الأسمى بين الأرباب والناس
هو من يفيض حكمة وفضيلة.»

وبهذه الكلمات يكون ختام نص أجانا-سوتانتا Agganna-Suttanta. هكذا يا فازيتا تكلم بوذا، وهكذا استشعر البهارادفاجيون Bharadvaja سرورًا، وكان سرورهم عميقًا بما قاله لهم.

العالم في مرآة

لو تأملنا لحظةَ نص أجانا باعتباره بيِّنة وشاهدًا، وباعتباره وثيقة تاريخية تعكس عالمها سلبًا، كما تعكس مرآة معلقة على حائطِ المشهد العابر أمامها. فإن هذا العالم سيبدو بوضوح شديد عالمًا في تحور، وعالمًا في تحول مستمر. وإن أحد هذه التحولات هو الانهيار الممتد البطيء لنظام اجتماعي وسياسي قديم، وكذا ظهور دول ملكية تحولت فيما بعد إلى إمبراطورية. وهكذا ارتبطت شعوب سهول نهر الجانج ببعضها البعض، واعتمد رباطها على ما أسماه وولف نظام الإنتاج الخراجي. إذ في هذا النظام يستخلص الحكام لأنفسهم فائضًا من رعاياهم عن طريق التهديد أو ممارسة القوة العسكرية. ويتجاوز مثل هذا النظام الإنتاجي أي مجتمع بذاته منفردًا، أو ثقافة أو شعبًا؛ وخير شاهد على ذلك شعبَا الساكيين والفاجيين Sakyas and Vajjis. وهذه العلاقات الجديدة ليست موضوع الحديث الصريح في نص أجانا وإنما هي في واقع الأمر سداة نسيجها.

والتحول الأخر الذي لم يأت ذكره صريحًا بتاتًا، ولكنه يمثل في الوقت ذاته لحمة نسيج أجانا، هو ظهور واستقرار نظام الأخوية البوذي. إذ قبل وصول بوذا كانت هناك يقينًا جماعة مفككة من المجاهدين تتجاوز حدود الفئة الاجتماعية، وسادتها دون شك نزاعات وخصومات. ولكن بوذا ترك بعد وفاته معلمًا جديدًا يميز المشهد يتمثل في مؤسسة جديدة وأنواع جديدة من العلاقات. وكانت بعض تلك العلاقات جزءًا من النظام الأخوي؛ ولكن بعضها الآخر كان خاصًّا بالمجاهدين والمجتمع المحيط بهم.

وليسمح لي القارئ بأن أمضي بهذا الرأي خطوة أبعد من ذلك. إن الطبيعة المتحورة المميزة للعالم التي انحرفت عن مسارها في نص أجانا ما هي إلا الوجه الآخر للعملة. والوجه المقابل هو الطابع التعددي للعالم. وعلى الرغم من أن النص مؤلف من وجهة نظر متماسكة نسبيًّا، ومما قد يسميه أرفنج جوفمان «نظامًا شاملًا» إلا أنه مع هذا يصور نظام الأخوية والرهبان في علاقتهما بالنظم الأخرى، التي تجسد ممارسات وقيمًا مختلفة ومتعارضة مع بعضها البعض. حقًّا إن الرهبان البوذيين إنما يمثلون، بشهادة نص أجانا، رأيًا موحدًا عن الآخرين في العالم. وحقًّا أيضًا إنهم يلتمسون ما يمكن أن نُسميه الانتصار

بفضل العمومية، أي يلتمسون انتصارًا فكريًّا تأسيسًا على تفسير أو تفنيد آراء واتجاهات الآخرين، أي باختصار: الانتصار بناء على ما يبتكره كل امرئ من شكل خاص بفكره القياسي وطرحه ضمن حجج للدفاع عنه؛ ولكن ليس معنى هذا أن البرهمانيين بعامة قد انضموا إلى نظام الأخوية، أو أنهم تلاشوا في واقع الأمر وحقيقته. وإنما الأمر على النقيض؛ إذ كلما أصبح البوذيون أكثر رسوخًا وتشددًا قوِيَ عود معارضة البرهمانيين واليانيين وكل الطوائف والعقائد الأخرى القائمة وسط هذه الحضارة الابتكارية. لقد اشتمل هذا العالم على مراكز كبيرة؛ ولكن لم يوجد به مركز واحد أو سلطة واحدة تحدثت إلى الجميع وباسمهم.

بيد أننا، علاوة على هذا، إذا ما نظرنا عن كثب إلى نص أجانا يمكن أن يتبين لنا، أنه يتألف من تلك الكثرة، وهو ما يمثل معنًى مهمًّا بالنسبة له. أو لنقُل بلغة أكثر تحديدًا: إنه مؤلفٌ من علاقات نظام الأخوية والرهبان في تعارضها مع الآخرين وخصومتها معهم. ولنتأمل للحظة القصيدةَ الختامية، إنها عبارة تقرر التفوق، ولا نجد شيئًا أو شخصًا يمكن الزعم بأن المقارنة الضمنية تستهدفه مما قد يفرغها من المعنى. وبالمثل فإن الحديث عن طبيعة نظام الأخوية، ووصفه بأنه دائرة واحدة من الناس الذين نشئوا أصلًا داخل دوائر أربع للمنازل الاجتماعية؛ إنما لا نستطيع أن نتبينه إلا تأسيسًا على المقارنة. ومن ثم فإننا إذا استطعنا أن نجري تجربة فكرية قاسية نزيل معها من نص أجانا كل أثر للوعي بالذات وبالآخر فإنه لن يتبقى أي شيء آخر.

وهذا هو الطابع التفاعلي المميز لنص أجانا. ولا ريب في أن التفاعل هنا مختلف تمامًا عن التفاعل بين السيد س الراوي وبيني. لقد كان هذا التفاعل من النوع الأول مباشرًا، وقائمًا على المواجهة في اللقاء وفي تبادل الرأي؛ ولكن التفاعلات في نص أجانا فهي على النقيض من نوع يمكن أن نُسميه «التفاعلات المفصلة في وحدة متكاملة exploded interactions. والصورة التي في ذهني الآن هي صورة الرسوم الميكانيكية لإحدى الآلات، ولتكن دراجة طفل، ويستخدمها أبوان أخرقان دليلًا لتجميع أجزائها. ومن ثم فإنهما يعرضان الآلة وكأنها في لحظة انفجار وتفككت أجزاؤها وانفصلت بعضها عن بعض؛ ولكن الأجزاء لا تزال بفضل الصواميل والمسامير مرتبطة بعضها ببعض في وضع سليم حسب علاقة كل جزء بالآخر في الوضع الصحيح.

ومن ثم فإن التفاعل المفصل المحوري داخل وحدة متكاملة الذي نلمسه في نص أجانا هو ذلك التفاعل بين المستمعين للخطاب وبين بوذا. حقًّا إن المستمعين لا يلتقون بوذا

حقيقة ويستمعون إليه؛ ولكن الرهبان هم الذين ينقلون الخطاب. ولكن يمكن القول: إنهم تأسيسًا على معنى متخيل حيوي وواسع النطاق، إنما يقفون وجهًا لوجه قبالة سلفهم العظيم؛ إنهم موجهون نحوه تمامًا مثلما يتعلم رهبان اليوم أن يتوجهوا بأنفسهم نحوه، باعتباره المعلم والمدرس عندما يقدمون واجبات الطاعة والتقدير لصورته. وتطوف بخاطري الآن فكرة قالها بنيديكت أندرسون تُفيد بأن الدول/الأمم الحديثة إن هي إلا «أمم متخيلة». ويرى أن مواطني الدولة/الأمة إنما يتخيلون أنفسهم من خلال وسائط الإعلام المختلفة، وكأن الأمة جميعها هي مجتمع قائمٌ على المواجهة الصريحة. وإن هذا التصور للذات وللآخر، حتى إن كان الآخرون ليس لهم — ولن يكون لهم — حضور مباشر، إنما يساعد على خلق معنًى حقيقي وفعَّال لقومية الأمة. كذلك، وبناء على السبب نفسه، فإن التفاعلات المفصلة في وحدة متكاملة لنص أجانا ووضعها، إنما تفضي إلى خلق معنى ضمني مشترك لنظام الأخوية ولمعلمه يتجاوز أي تجمع راهن ويواجه العالم الأوسع نطاقًا.

وأحسب أنه من المعقول أيضًا أن نتوسع أكثر في فكرة التفاعل المفصل داخل وحدة متكاملة. فالجمهور يرتبط ببوذا؛ ولكنه بعد ذلك، ومن خلال قوته (الروائية)، يكون إما شاهدًا أو مواجهًا لسلسلة شخصيات أخرى: الأقارب، البرهمانيين، وباسينادي، والساكين، والأشخاص من بقية الموجودات. والتفاعلات التي يُقال عنها هي تفاعلات غير مباشرة تقع بين أشخاص لم يسبق أن التقى بهم المستمعون؛ بل إن بعضهم لم يكن له وجود قط. ويمكن القول من وجهة نظر أدبية خالصة: إن الطريقة التي تمَّ بها تصوير هذه الشخصيات وعلاقتها هي طريقةٌ فنيةٌ ومركبة. فالمزج بين الحقيقة والسخرية، وكذا بين الحديث المباشر والدلالات الضمنية غير المباشرة هو عملية معقدة. ولهذا فإن الشخصيات وعلاقاتهم يكتسبون، بوسيلة أو بأخرى، حيويةً، وتتهيأ أمامهم احتمالات عديدة. ويبدو الأمر وكأن جمهور المستمعين يتأملون، على نحو مباشر وبسيط، عالمًا يتعرفون على حقيقته.

وبهذا المعنى يكون مهمًّا، بطبيعة الحال، إدراك أن التفاعل بين سيدهاساجار وصاحب الثور كان أيضًا نوعًا من التفاعل المفصل الأجزاء؛ ولكن في وحدة متكاملة. حقًّا إن قصة سيدهاساجار كما رواها لي السيد س، وكذا نص أجانا كما روته أجيال الرهبان، كلٌّ يمثل قطبًا مستقلًّا. القصة قصيرة وتلقائية وتبدو عاطلة من الفن، بينما النص طويل خصب بمعانيه، وفنيُّ البناء؛ بيد أن كلًّا منهما يمسك مرآة تعكس عالمًا بعيدًا عن موقف

المتحاورين. ويفرض كل منهما على المستمع صلة وثيقة تربط بين هذا العالم البعيد وبين العالم الحالي.

المرآة التي تعكس العالم

يعتبر نص أجانا من هذه الزاوية أبعد من أن يكون وثيقة، أي مرآة مثبتة سالبة. وإنما هو أداة، مثلما تكون المرآة أداة حين يمسك بها شخص ما أمامك لترى ما إذا كنت راضيًا عن قصة الشعر، أو لكي ترى المرأة بقعة من أحمر الشفاه على أنفها. إنها مرآة ابتكرها الناس ليستخدموها إزاء آخرين لغرض في أنفسهم. والغرض في هذه الحالة هو التثقيف والإعلام، وتقديم تأويل للحقيقة الروحية داخل تفسير لعالم نهر الجانج، بكل شخصياته وحبكاته المميزة وفيض أحداثه. ولقد نشر أجانا وروَّج صورة من صور الفهم الاجتماعي.

ولكن ما هي طبيعة هذا الفهم؟ إن جزءًا من هذا الفهم يُمثل من ناحية إحدى خصوصيات أشخاص وأماكن محددة لها مميزاتها: سافاتي، وبوذا، وباسينادي. ولكن جزءًا من البراعة الفنية في نص أجانا يتألف من أسلوبه في الانطلاق من هذه الشخصيات المحددة إلى أنماط أخرى أكثر عمومية. مثال ذلك: أن فازيتا وبهارادفاجا، على سبيل المثال، قد وردا باسميهما؛ ولكنهما في الحقيقة نموذج، إنهما نموذج للبرهمانيين الصالحين من وجهة نظر بوذية، أعني برهمانيين راغبين في دعم نظام الأخوية أو الانضمام إليه. كذلك فإن اسم باسينادي له خصوصيته، وكذا علاقته مع شعب ساكيا علاقة لها خصوصيتها.

ولكنه مهم أيضًا من حيث علاقاته العامة باعتباره ملكًا في نظر المثل الأعلى العام عند الخطيين، وأيضًا في نظر المثل الأعلى للمجاهد الحقيقي. وهكذا فإن الفهم الذي شاع وانتشر ليس كما أكدت سابقًا فهمًا خاصًّا بأحد الأرباب، أو فهمًا خاصًّا بحدث تاريخي بعيد. إنه على الأصح فهم كافٍ لتوجيه راهب في خضم الأحداث ليعرف المسار ويتحرك بمسئولية وحساب، مستعينًا بوعي اجتماعيٍّ ملائم، وليكون هذا كله بعض تكوين شخصيته كراهب. (وهذا الوعي ليس هو ذاته الوعي الذي تحدثت عنه في تفسيري له؛ ذلك لأن الرهبان يتعيَّن عليهم أن يكونوا رهبانًا لا مؤرخين أو أنثروبولوجيين). ومن ثم، وفي ضوء ما سبق، فإن تلاوة نص أجانا كانت جزءًا من فيض أحداث عالم نهر الجانج، وعملًا من بين أعمال أخرى عديدة يؤديها الناس في تفاعلهم مع آخرين. وبذا تقع أحداث الحياة.

وكم هو يسير أن ترى تأسيس نظام الأخوية والتكوين الجمعي لنص أجانا والنصوص المرتبطة به باعتبارها جميعًا أعمالًا ابتكارية تسهم في عملية التحول؛ بيد أن

هذا يُثير تساؤلًا آخر: إن نص أجانا له حياته الآن مثلما كانت له حياته آنذاك. كيف لنا أن ننظر إلى شيء أمكن الحفاظ عليه لأكثر من ألفي عام، على الرغم من أنه كان في البداية يتحلَّى بنضارة الجدة وحداثة العهد؟ أليس لنا الحق في النظر إلى نص أجانا باعتباره مقترنًا، الآن ليس فقط بالتحول والابتكارية، بل أيضًا بتراث وحالات ركود؟ حقًّا إنه لأمرٌ طبيعيٌّ أن أي شيء يمكن أن يغدو مبتذلًا وموضع تسليم عام ومكرر ومعاد إلى حدِّ السأم. وإن أي شيء مآله إلى أن يبدو تقليديًّا ومَعلمًا ثابتًا في فيض الأحداث الاجتماعية؛ ولكن مصير نص أجانا ذاته مصير له دلالاته ومغزاه؛ ذلك لأنه أدى إلى ظهور سلسلة طويلة من التحولات والتبدلات والأعمال الابتكارية.

إننا من ناحية لا نجد أثرًا فيما يلي من أحداث التاريخ للمثل الأعلى الخاص بالخطيين الجمهوريين، أو للعقد الاجتماعي الذي قالت أسطورة النشأة الأولى إنه أدى إلى ظهور أول ملك في الوجود. لقد اختفت جمهوريات الأقليات من مسرح أحداث الهند. وربما حدث هذا عقب وفاة بوذا بقليل. ويمكن القول، في هذا الشأن: إن نص أجانا أصبح إجمالًا ثاويًا بين مجموع الأدبيات البوذية المنقولة؛ إذ لا بد أنه حظي بقدر من الرواج في بداية عهده، ولكنه فقد قوته، وقليلًا ما نجد من يقتبسه كاملًا.

ولكن لم تكن هذه إطلاقًا النهاية وفصل الختام؛ إذ على الرغم مما أصاب النص من كمون ألقى به في طي النسيان، استعادت إحدى شخصياته وجودها وقوتها، وهي الشخصية التي حظيت بالتمجيد باسم «المتفق عليه الأعظم أو ماهاساماتا Mahasammata». وكم هو مستحيل تتبع الآثار الأولى لنشأته؛ ولكننا نستطيع أن نقول شيئًا عن وصفه: لقد ظهر في إطار أدب بوذي تشكل داخل نظم ملكية بوذية؛ ذلك لأنه مع اطراد التحولات في الحضارة الهندية نشأت ونمت ملكيات بوذية من بينها الإمبراطور العظيم أسوكا Asoka الذي ازدهرت إمبراطوريته في القرن الثالث ق.م. وكان النظام الأخوي البوذي شديد التلاؤم مع هذا التغير. كذلك كانت القصص ملائمة تمامًا لكي تروى عن ملكية بوذا وحظيت بالقبول والرواج. ونجد من بين هذه القصص قصة جديدة وذات طابع جديد إلى حد ما هي قصة أول إمبراطور يحكم شعب ساكيا واسمه ماهاساماتا Mahasammata، جد بوذا، والسلف الأول لأسرة الملوك المعروفة باسم «العائلة الشمسية». وتناولت القصة هنا ماهاساماتا بتطويرات بارزة ذات دلالة، سواء بما أضفته عليه من مظاهر تجميل لشخصه، أو مظاهر أهمية لشأنه. والجدير بالملاحظة أن التاريخ الهندي عن مثل هذه القصص تاريخ مبهم غامض. ولكن نعرف أن أسوكا أوفد بعثة

بوذية إلى سري لانكا التي أضحت أيضًا مملكة بوذية على رأسها ملوك أبَوا أن ينسبوا أنفسهم إلى أحد غير الإمبراطور ماهاساماتا نفسه.

واستمرت شخصية ماهاساماتا في الازدهار وبذر الجديد من القصص في أطر جديدة. وانتقلت بوذية سري لانكا إلى بورما، وهناك، كما يلحظ روبرت لينجات، تحول البراهمة البوذيون في بورما، ذوو العقيدة الوثنية، في القرن الحادي عشر إلى ما كان عليه رهبان سري لانكا؛ أعني تحولوا إلى نساخ وكتبة ومثقفين وظيفتهم دعم نظام سياسيٍّ ملكي. لقد كانت مهمتهم، على سبيل المثال، صياغة القانون المحلي والبحث عن سابقة ما تتصف بالأصالة ينسبون إليها الصياغة التشريعية الجديدة، وتذكروا هناك ماهاساماتا. وكما يقول لينجات:

ماهاساماتا أول ملوك العالم، اختاره شعبه ليضع نهاية للفوضى والاختلاف، إنه وحده وضع عناصر الحل، ومن ثم كانت من أسباب الإغراء بالضرورة نسبة المبادئ الأساسية (للقانون المحلي) إلى ماهاساماتا ... ولكن يتعين أن يبقى ماهاساماتا أسمى من أي نموذج لملك عادل، وإنما يمكن فقط أن يكون الشارح للقانون. وهكذا استطاع المؤلفون بعد أن أدركوا مغزى الأسطورة أن يستكملوا مهمتهم على النحو اللائق؛ اعتبروا ماهاساماتا مستشارًا، والذي يحمل في موضع آخر صفة الناسك البرهماني مانو Manu وتخيلوا أن ذلك الحكيم قد قام في السموات العُلا وبلغ كاكافالا cakkavala، أي السور المحيط بالعالم المنقوش عليه، بأحرف عالية بارتفاع قرون الثور، القانون الحاكم لهذا العالم. وإن هذا النص من الشعرية الذي يستظهره من الذاكرة الناسك مانو قد تم إثباته في «القانون المحلي المدون».[19] وهكذا نجد أهل سري لانكا حتى ماضيها القريب، وكما لحظ الباحث الأنثروبولوجي إس جي تامبياه، ينظرون إلى ماهاساماتا باعتباره مؤسس نظام الطوائف الاجتماعية، كما يرجعون المنزلة المنحطة لبعض الجماعات داخل الطائفة (الرفيعة المحلية) إلى مرسوم صدر عن هذا الملك الأول.[20]

لقد استخدمت نص أجانا لأصور التحول والابتكار في حياة البشر، ولأوضح كيف يستخدم الناس القصص لابتكار أشكال اجتماعية جديدة. ولكن نص أجانا جرى استخدامه أيضًا لغرض مناقض، ألا وهو الدفاع بالحجة، من أجل ما سميته هنا نظرة «أصداف البحر» عن الثقافة والمجتمع. وتأسيسًا على هذه النظرة التي يعتنقها ويدعمها إس جي تامبياه نفسه فإن نص أجانا هو الأسطورة الجادة غاية الجد المؤسسة للملكية البوذية. وإن معناه، حسب هذه النظرة في سري لانكا المعاصرة، إنما يتجاوز موضوعيًّا

أحداث التاريخ، كما يتجاوز فوارقها المعترف بها؛ إذ يظل هو ذاته مثلما كان في الهند القديمة. إنه، حسب رأيه، قصة تحكي الأصل المقدس لنشأة الملكية وموافقة بوذا على النظام الملكي. ويمضي تامبياه مؤكدًا أنه حسب هذا المنظور يبين لنا أن الأمور لم تتغير.

ولكن لا سبيل إلى الموافقة على صحة هذا الرأي؛ ذلك لأنه يدحض ويُكذِّب حتى أبسط تفسير لكلمات نص أجانا، ويغفل التحولات الفريدة التي طرأت على مصطلح ماهاساماتا. إن قراءة مُتأنِّية وعن كثب لنص أجانا سوف تبين لنا أن النص يقف دليلًا، ليس على وجود نمط ثقافي ساكن أبدي بشكل ما يردد ذات الأصداء على مر العصور، بل هو دليل على الطابع العام للحياة الاجتماعية، وهو طابعٌ تعددي يتعذر عليه الثبات والتوقف.

الفصل الثامن

بُعبُع العلم

ليسمحْ لي القارئ بأن أُوجز ما ذهبت إليه حتى الآن. لقد بدأت ببيان أن تفسير قابلية البشر للتغير أصعب مما كنا نظن. فنحن لسنا مجرد حيوانات تصوغها مجتمعاتها وثقافاتها في قوالب على نحو سلبيٍّ كل في إطاره؛ بل إننا أيضًا نصنع مجتمعاتنا بفعالية ونشاط، ونعيد صناعتها بما نصوغه من أساليب جديدة للحياة. ويستلزم هذا قدرات ذات فعالية وتأثير تثير الإعجاب. ولهذا دفعت بأننا طورنا تلك القدرات، وهي القدرات التي لخصتها في عبارة الروح الاجتماعية. وتشتمل هذه القدرات على الذكاء الاجتماعي والوعي المكثف بالذات وبالآخر وبالابتكارية والفكر الروائي. وهذه جميعها تمثل الطبيعة البشرية المشتركة التي تشكل أساسًا لقابلية التغير الاجتماعي والثقافي.

واستطلعت في الفصول الثلاثة الأخيرة هذه القدرات ودلالاتها. وأعطيت أولوية وأسبقية للفكر الروائي؛ لأنه لم يحظَ بدراسةٍ كافية من حيث هو، علاوة على أنه يوجز الروح الاجتماعية البشرية على النحو الذي يُتيح للناس، إمكانية العمل وهم على وعي بفيض الأحداث الغارقين فيها. وأوضحت كيف أن عالمنا الاجتماعي ومعارفنا بالعالم الاجتماعي في تفاعل شامل. وأبرزت كذلك الطبيعة التحولية للخبرة التحولية للخبرة البشرية — أو أن شئنا عبارة أخرى قلنا: ما لدينا من خصوبة إبداعية فريدة تميز الأشكال الاجتماعية — وكيف أنها وثيقة الصلة بهذه الخاصية التفاعلية.

وهكذا عالجت ولو بطريقة تخطيطية عادة مساحة كبيرة من دائرة المسائل التي تؤلف في مجموعها مشكلة علم الأنثروبولوجيا والبشرية من حيث هي وحدة في تنوع. وأتجه الآن إلى المساحة الباقية وأعني بها مسألة علم الأنثروبولوجيا ذاته.

لعل خير وسيلة للتعبير عن المشكلة ما يلي: علم الأنثروبولوجيا ابتكار إنساني شأن سبل الحياة والفكر الأخرى التي ناقشتها هنا. ويعيش أيضًا داخل صورة للحياة تتصف

بأنها مبتكرة ومتغيرة ولها خصوصيتها المميزة. ويشكل كذلك جزءًا من الفيض المتحول للخبرة الاجتماعية البشرية. ويعتبر في ميزان العلوم طائفة حديثة العهد ومحدودة المجال من المؤسسات والأفكار التي بدأت تضرب بجذورها منذ أواخر القرن التاسع في بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا. ثم ازدهر خلال القرن العشرين. إنه بعبارة أخرى يشكل أساسًا نتاجًا لوضع محدد في زمن محدد، ألا وهو مجتمعات النظام الاستعماري والنظام الاستعماري الجديد على شاطئ شمال الأطلسي، مثلما أن البوذية واليانية نتاجان لوضع مُغاير.

ولكنَّ عملًا مثل هذه المقارنة الآن من شأنه أن يقوض قدرًا كبيرًا من الثقة التي يستشعرها كثيرون من الأنثروبولوجيين في كتاباتهم. حقًّا إننا إذا ما أخذنا الأمر إلى غايته فإنه سوف يقوض القسط الأكبر مما قلته هنا؛ إذ لو نظر علماء الأنثروبولوجيا إلى أنفسهم باعتبارهم فقط شكلًا واحدًا من بين أشكال أخرى كثيرة للحياة، وأنهم مجرد إمكانية بشرية علاوة على إمكانات أخرى ... إذن كيف يتسنى لمثل هذا الإطار المحدود أن يتحدث عن وباسم أنواعنا المتباينة في مجموعها ما لم يكن حديثه بدافع من غطرسة مطلقة ولا أساس لها؟ ترى ما الذي يبرر الثقة في أن علماء الأنثروبولوجيا لديهم شيء خاص وموثق يمكن أن يقولوه؛ بينما هم أنفسهم غالبًا ما يؤكدون على أن المعرفة نسبية من حيث علاقتها بوضعها التاريخي والثقافي؟ وهذا سؤال كثيرًا ما أثاره الباحثون. إنه حقًّا سؤال أصيل في طبيعة المبحث العلمي، وملائم تمامًا؛ ذلك لأنه يتعين على علماء الأنثروبولوجيا بحكم فنهم البحثي أن يرتابوا في فروضهم الأولية. إذن كيف لهم من دون هذا أن يتعلموا النظر بوضوح إلى الفروض الأولية التي يسوقها الآخرون؟ ولكن حدث خلال العقد الأخير، أو ما يقرب من ذلك، أن أثارت المشكلة شكوكًا أكثر شمولًا وإثارة فيما يتعلق بقيمة وطبيعة المشروع الأنثروبولوجي.

وتمركز هذا الشك حول هذا الجهد الجمعي الموضوعي الذي يؤلف القطاع الأغلب من علم الأنثروبولوجيا، وأعني به الإثنوجرافيا. وعلم الإثنوجرافيا يمكن وصفه بأنه المبحث الذي يضع خارطة لتنوع الحياة الاجتماعية البشرية. إنه «أرشيف» أو مستودع سجلات الإمكانات البشرية، الذي يزودنا بمعارف عن التنوع الفعلي الذي كان مستهل كتابنا هذا. ويتمثل القطاع الأكبر من هذا الأرشيف في صورة حِزَم كبيرة، أعني دراسات تسجيلية تؤلف كتبًا عن هذا الشعب أو ذاك. والفكرة هنا هي أن أي أسلوب من أساليب الحياة هو أسلوبٌ مركب، ومتداخل الجوانب على نحو معقد ودقيق، بحيث يستلزم الأمر معالجة

مكثفة للكشف عن تفاصيله. وعلاوة على هذا فإن هذه الدراسات التسجيلية إنما تنبثق بدورها من دراسة ميدانية مستفيضة وتفصيلية نسبيًّا؛ إذ تمثل دراسة مكثفة لجماعة صغيرة إلى حد ما. وتجري هذه الدراسة على أساس علاقات مواجهة مباشرة تمتد لفترة قد تتجاوز الأشهر إلى سنوات. ويبدي جورج ستوكنج ملاحظة في هذا الصدد فيقول: «هذا الأسلوب في البحث والتقصي يتجاوز كثيرًا مجرد جمع البيانات؛ ذلك لأنه يركز القيمة كلها في «البحث الميداني ذاته، باعتبار أن الخبرة التأسيسية ليس مناطها فقط المعارف الأنثروبولوجية؛ بل الباحثين الأنثروبولوجيين أيضًا».»[1]

ويتعلق الشك، من هذا المنظور، بجانبين من العمل الإثنوجرافي؛ إذ يجب من ناحية ألا يقتصر على عمليات الحصر والإحصاء وسرد هذا أو ذلك من جوانب حياة الناس — حيازتهم من الأراضي، وحجم العائلات ونوع الغذاء ... إلخ — بل يتعيَّن الإلمام بالكيفية التي يرتبط بها الناس بعضهم ببعض. ولعل أفضل وسيلة لذلك، وهي الوسيلة الوحيدة في الحقيقة، هي الارتباط شخصيًّا بالناس كعضو مسئول داخل الوضع الاجتماعي. ويوصف هذا النهج غالبًا بعبارة «الملاحظة المشاركة» Participant observation، وإن كنت أفضِّل تسميتها «التعلم من خلال المعايشة» Engaged learning وذلك حتى ندرك طبيعة العملية في تداخلها ونفاذيتها بشكل حتمي لا مناص منه. ويتعلم الباحثون الأنثروبولوجيون كيف يحكم الناس على بعضهم بعضٌ من خلال الحكم على أنفسهم، أو من خلال كونهم جزءًا وثيق الصلة بالمشهد الذي يستجيبون له ويتفاعلون فيه على نحو مباشر وصميمي وروحي مع أحكام الناس عن بعضهم البعض، وإن جاء هذا التفاعل غالبًا مقترنًا بحالة من القلق والحيرة. ولهذا يجد الباحثون الأنثروبولوجيون أنفسهم مضطرين إلى تعلم شيء عن الأحكام الجمالية، بنفس الطريقة التي يتعلم بها الأطفال مستخدمين ذات الأدوات والمعدات.

وبناء على هذا تبدأ المعارف الأنثروبولوجية كمعارف شخصية عن ناس محددين في مكان بذاته وفي وقت بعينه. ويمكن اعتبار هذا مظهر قوة؛ بيد أنه أيضًا هدف للاعتراض بحجة أنها، وهي معارف شخصية فقط، معارفك أنت وحدك، ومن ثم ليست بالضرورة معارف صحيحة عن الآخرين. ويعكس هذا بصورة دقيقة ومصغرة حالة الريبة بمعناها الأشمل؛ إذ يقال: إن علم الأنثروبولوجيا هو معارف مجتمعك، ومن ثم فإنه ليس معارف صحيحة لكل شخص في كل زمان.

ويمتد هذا الشك أيضًا إلى منتجات العمل الميداني والدراسات التسجيلية للمحفوظات «الأرشيف» الإثنوجرافي. ومناط الأمر هنا أن هذه الدراسات التسجيلية تم تسجيلها بأسلوب

خاص يؤكد، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أن الباحث الأنثروبولوجي قد عايش وأدرك فعلًا ما يكتب عنه؛ بيد أن هذا يجعل مبحث الإثنوجرافيا محط اعتراض، بحجة أن ما نلمسه فيه من معقولية هو أمر غير واقعي وإنما مجرد معقولية أدبية. والملاحظ أن هذا الاعتراض بدا أكثر قبولًا وتصديقًا بعد أن سادت الحياة الفكرية في شمال الأطلسي أساليبُ تحدثنا عن التفكيكية وما بعد الحداثة. إذ يقضي هذا النهج بأن الكتابات الإثنوجرافية إنما تكتسب مصداقيتها نتيجة إقناع الكاتب لقرائه، على حد قول جليفورد جيرنسي: «بأنهم نفذوا بالفعل ... إلى صورة أخرى للحياة، وأنهم ... حقًّا كانوا هناك.»[2] وتأسيسًا على هذا تتراءى الإثنوجرافيا وكأنها ثمرة خيال (محض) وتفاعل بين القلم والورقة أكثر من كونها ثمرة خبرة حقيقية. ويكتب جيرنسي في هذا الصدد ويقول: الإثنوجرافيا مثل ميكانيكا الكم quantum أو الأوبرا الإيطالية، هي نتاج الخيال وإن كانت أقل إسرافًا من الأولى وأقل منهجية من الثانية. وإن المسئولية فيما يتعلق بعلم الإثنوجرافيا، أو الثقة به، لا يمكن أن نضعها إلا على كاهل الروائيين دون سواهم (عظماء الماضي من علماء الأنثروبولوجيا) الذين راودتهم أحلام النهوض به.[3] وسوف أتناول في الفصلين الأخيرين هذه الاعتراضات تناولًا جادًّا، باعتبارها تضرب في صميم المشروع الأنثروبولوجي مثلما هي موجهة ضد فهم الباحثين الأنثروبولوجيين للتباين البشري.

وسوف أسوق حجتي بعامة على النحو التالي: نعم يرتكز البحث الأنثروبولوجي على الخبرة الشخصية، بل ويرتكز حقيقة على القدرات الذاتية. وهذ القدرات هي ذات القدرات التي تُتيح للناس الارتباط والاندماج في الحياة الاجتماعية وتعلُّم المعايير الجمالية كأنهم أطفال في أول الأمر، أو تتيح لهم تعلم أو ابتكار معايير جمالية جديدة أو أشكال حياة، وهم في سن النضج والبلوغ. ومثلما يتعلم المهاجرون سبيلهم في الحياة داخل المجتمع المضيف، وكذلك مثلما يشارك من اعتنقوا عقيدة دينية جديدة في مؤسسات هذه العقيدة الجديدة عليهم، كذلك الحال بالنسبة للباحثين الأنثروبولوجيين عند محاولاتهم فهم أسلوب حياة جديدة. ويمكن القول في هذا الصدد: إن العمل الميداني الأنثروبولوجي هو ضربٌ ثانوي من ضروب موضوع أكبر في الحياة البشرية، إنه يمثل عملية لقاء متصلة، في خصم فيض الأحداث، مع ظروف وملابسات اجتماعية جديدة وغير مسبوقة. ويواجه الأنثروبولوجيون ذات الصعوبات التي واجهها رامون، وإن توافرت لهم ميزات أكثر منه. وسبق لي أن أكدت أن الناس مهيئون بقوة للتصدي لهذه الطوارئ المتجددة باطراد؛ ولذلك ليس لنا أن ندهش إذ نجد الباحثين الأنثروبولوجيين قادرين بدورهم على النهوض بمهامهم.

وهنا يبرز السؤال: ما هي طبيعة المعارف التي يُنتجها الأنثروبولوجيون من خلال اللقاءات؟ أرى أن هذا في الحقيقة أمر شديد التعقيد مؤلف جزئيًّا من معارف يومية الطابع؛ مثل قراءة الأفكار والرواية. وتأسيسًا على هذا ينشأ بناء فوقي من معارف نموذجية قياسية. وهذه المعارف هي نتاج جمعي، جرى صنعها والتصديق عليها داخل مؤسسة اجتماعية مميزة وفقًا لمعاييرَ خاصة في زمن محدد. وهذا من شأنه في الواقع أن يجعل المعارف الأنثروبولوجية نسبية وليست مطلقة؛ ولكن يتعين علينا النظر إلى أنواع أخرى من المعارف لنتبين أفضل سبيل لتقييم هذه النسبية.

لقد أكدت، على سبيل المثال، أن الرهبان البوذيين لهم إنتاجهم الجمعي ممثلًا في آدابهم المقدسة، التي أُنتجت واعتُمِدت داخل مؤسسة اجتماعية مميزة وفقًا لمعايير خاصة. ترى هل علم الأنثروبولوجيا كذلك أيضًا؟ أم أنه مثل نواتج بشرية أخرى شأن المعرفة العلمية التي يجري إنتاجها وتطبيقها جميعًا، والتي قدمت لك هذا الحاسوب الموضوع على مكتبك؟ إننا وإن كنا ننظر إليها حسب هذه المعايير، إلا أنني أقترح أن نتناول المعارف الأنثروبولوجية باعتبارها معارف لها مصداقية حتى نضع ثقتنا كاملة في علم إثنوجرافيا (جيد)، وبذلك نبرر ما ينفقه الباحثون الأنثروبولوجيون من مال وصحة في العمل الميداني، وما ينفقونه من وقت ويتحملونه من معاناة في سبيل الكتابة.

فن أم علم؟

سوف أركز في هذا الفصل على جانب العمل الميداني فيما يختص بالسؤال، وأناقش مصداقية ما يتعلمه الباحثون الإثنوجرافيون في ميدان البحث. وأذكر أن دان سبيربر هو أحد الكتاب الذين قطعوا شوطًا في هذا المشروع. وسوف أبدأ بنفس العينة من الدليل الإثنوجرافي التي بدأ هو بها واستقاها من كتاب «ديانة النوير» تأليف إي إي إيفانز-بريتشارد Nuer Religion, E. E. Evans-Prichard:

> «كنت حاضرًا حين وقف واحد من مواطني النوير يدافع عن نفسه ضد الاعتراض الصامت من قبل أسرته وأقاربه على ما يُقدمه من أضاح كثيرة متكررة. وكان المطلوب منه أن يفهم أنهم يشعرون بأنه يُدمر القطيع بسبب نهمه الشديد للحوم. وقال إن هذا غير صحيح ... واكتفت أسرته بالقول إنه دمر القطيع، وإن كان قد ذبح ما ذبح لمصلحتهم. وقال إن ذلك كوكون ييكين

كي يانج Kokone yiekien ke yang ومعناها: «فدية لحياتهم عن طريق القطيع». وأخذ يكرر هذه العبارة مرات عدة وكأنه مع كل مرة يُعدد حالة من حالات المرض الخطير في أسرته، ويصف الثور الذي ضحَّى به مع كل مناسبة لكي يسترضي روح دنج.»[4]

ويستطرد سبيربر في تفسير ذلك قائلًا:

«هذه تشبه مادة خام لرواية واقعية على النحو الذي يُصادفه الباحث في الغالبية العظمى من البحوث الإثنوجرافية. ومع هذا لا نجد فيها عبرة واحدة تعبر عن مشاهدةٍ بسيطة وصريحة. إن «الاعتراض الصامت» لا يمكن مشاهدته وإنما ندركه فقط تخمينًا. كذلك القول: «إن امرأ ما أريد له أن يفهم أن الآخرين شعروا بكذا ...» إنما هو استدلالٌ تم استنباطه من بين ضروب سلوكية متضاربة ومعقدة. ومثل هذه الاستدلالات لا يحصل عليها الباحث الإثنوجرافي على الأرجح بطريقة مباشرة؛ بل من خلال آخرين يمدونه بالمعلومات. ومن ثم فإن الوصف الذي يمثل حصاد العمل إنما هو فعلًا ما انتقاه الإثنوجرافي من بين ما فهمه مما قاله له الرواة عما فهموه هم.»[5]

إنه لعسير علينا أن نقول قولًا منصفًا في مثل هذا الحيز الصغير عن دراسة سبيربر الرائعة، وإن استطعنا أن نجمل موقفه الأساسي فيما يلي: إن لنا من الناحية الواقعية أن نأمل في الوصول إلى «تفسير واقعي» أو «ملاحظة صريحة واضحة» أو «وصف» من خلال علم الأنثروبولوجيا، وليس من بحث أنثروبولوجي يتصور نفسه مرتكزًا على بحث إثنوجرافي نظري أو ميداني على نحو ما هو مطبق الآن؛ ذلك أن علم الأنثروبولوجيا بمعناه الصحيح أقرب ما يكون إلى علم النفس المعرفي؛ ولكن علم النفس المعرفي يقع صراحة عند سبيربر داخل دائرة «العلم». هذا بينما يعتبر الإثنوجرافيا من ناحية أخرى مبحثًا تأويليًّا يهدف إلى فهم وترجمة الثقافة، أي تحويل ما هو غير مفهوم إلى شيء مفهوم. أما علم الأنثروبولوجيا فهو على النقيض من ذلك يهدف إلى تفسيرٍ علميٍّ، ويتناول تحديدًا خصائص عقلية معينة. ويمكن أن تصبح تفسيرات الإثنوجرافيا هي المادة العلمية للأنثروبولوجيا ولكن في حالة واحدة فقط؛ أن تقترن «بتعليق وصفي ملائم يوضح مضمونها التجريبي». ويمكن القول، في ضوء مثال «العقيدة الدينية عند النوير»: إن مثل هذا التعليق سوف يتضمن بيانًا صريحًا عما قيل وعن القائل، وكذا استنتاج الباحث

الإثنوجرافي؛ ولكن الدليل الإثنوجرافي على النحو المبيَّن ليس واقعيًّا، أي ليس مشاهدة بسيطة واضحة ولا وصفًا. إنه تأويل، كما أن مضمونه التجريبي غير محدد؛ إذ إننا لا نستطيع أن نقول بوضوح لا لبس فيه ما هو موضوع بيان ما، ولا من هو صاحبه. كذلك ليس بوسع مبحث الإثنوجرافيا في مجموعه أن يتطلع إلى أن يحتل مكانة علمية أصيلة.

لهذا فإن سبيربر واضح ومحدد تمامًا؛ ولكنني سأختلف معه بوضوح وجلاء وتحديد أيضًا، إنني سأدفع بالحجة المعاكسة التي تقول إن نظرية المعرفة العلمية التي تُشكل أساسًا لهذه الملاحظات هي نظريةٌ خاطئة. أعني بهذا أن التعارض الضمني بين «الملاحظة الصريحة الواضحة» وبين تأويل إيفانز-بريتشارد هو تعارضٌ زائف، ومن ثم نستطيع أن نتصور أنه «لاحظ» شيئًا يشبه «الاعتراض الصامت»، وأن «الاستدلال» قد توصل إليه الباحث الإثنوجرافي مباشرة، وأن مثل هذه الروايات التأويلية الواضحة يمكن بسهولة إضفاء معنى تجريبي مفيد عليها.

بعُبُع العلم

يُمثل الشطر الأكبر من هذا الفصل انعطافةً ولكنها ضروريةٌ. وتكمن المشكلة في صورة مجتزأة مُسلَّم بصحتها من العلم، والتي تؤثر بعمق في الكثيرين من كُتاب العلم الاجتماعي. وقد يبدو غريبًا معالجة مشكلة الأنثروبولوجيا بأن تبدأ بالتفكير أولًا في علم الفيزياء أو النبات. وقد يبدو أيضًا أمرًا لا معنى له حتى مجردُ التفكير في الأنثروبولوجيا داخل مثل هذا الإطار؛ ولكن الحقيقة أنه مثلما كان لا بد أن يتحدث بوذا وحَواريُّوه عن المجتمع في ضوء نظرية المنازل الاجتماعية، مهما كان رفضهم للافتراضات التي تقوم عليها هذه النظرية، كذلك نجد لزامًا علينا أن نتحدث عن المعرفة في ضوء المعرفة العلمية. وهكذا نجد جريتس، كمثال، يُبدي ملاحظة بشأن غرابة بناء معارف علمية زائفة، تأسيسًا على خبرات هي في الغالب الأعم سِيَر ذاتية للحياة. والهدف الذي يرمي إليه هو تفسير فكرته عن الدليل الإثنوجرافي؛ ولكنه يجد أن سبيله الوحيدة إلى ذلك هي المقارنة بينها وبين العلم. ولقد اعتدنا، نحن مجتمعات شمال الأطلسي، أن ننظر في الحقبة الراهنة إلى العلوم الطبيعية باعتبارها النموذج الأمثل للمعرفة، والنموذج الأمثل لليقين والوضوح، ومن ثم نُشير إلى ضروب المعارف الأخرى بالقياس إلى العلم من حيث إنه العلامة الإرشادية الهادية.

والتزامًا بفضيلة الضرورة سأستهل حديثي بمعالجة المعرفة العلمية. وسوف أذهب إلى القول بأن المعرفة العلمية، من حيث هي علامةٌ إرشادية هادية مطلقة الدلالة، هي مفهومٌ غير واقعي ومضلل للعلم. وإن الفهم الأكثر واقعية للعلم من شأنه أن يغرس في أذهان الباحثين الأنثروبولوجيون ما يدعمهم ضد الحاجة إلى تشويه صورة نشاطهم عن طريق المقارنة. وإننا ما إن نتحرر من القلق بشأن حسم مسألة ما إذا كان الأنثروبولوجيون يقدمون علمًا أم لا، حتى يكون بوسعنا أن نحدد الطابع الفعلي لمشروعنا بطريقة أكثر وضوحًا وحسمًا.

وصولًا إلى رؤية عن الممارسة العلمية سوف أعتمد أساسًا على ما يمكن أن نُسمِّيه «الواقعية الاجتماعية المعدلة Modified Sociological Realism» عند كلٍّ من ميشيل بولاني وجون زيمان وإيان هاكنج.[6] والفكرة الملهمة الأساسية عند هؤلاء الكتَّاب هي أن العلم نشاطٌ بشري. وأنه بصفته هذه ليس مستلبًا من الممارسة البشرية العالمية بحيث يُنتج حقيقة مطلقة أو وقائع مطلقة أو ثقة مطلقة في ذاتها، وإن نظريتهم عن الحق ليست نظرية تطابق — حيث الوقائع ببساطة تناظر الطريقة التي يكون عليها العالم — بل هي نظرية برجماتية تعتبر معيار الحق رهن الانتفاع به.

إننا في حقيقة الأمر نقع في قسمة ثنائية زائفة إذ نفصل بين المعرفة والنشاط، وهي القسمة التي خلقت وهمًا اسمه معرفة غير مشروطة وغير مجسدة تأخذ الآن اسم العلم. وفي هذا يقول هاكنج: «مصدر الضرر هاجس متسلط أحادي الفكر يؤكد التصور والتفكير والنظرية على حساب التدخل النشط والفعالية والتجربة.»[7] أو بعبارة أخرى أننا إذا ما نقبنا وصولًا إلى الأعماق البعيدة للسلوك الفعلي للنشاط العلمي (على نحو ما أدعو إلى التنقيب في أعماق سير النشاط الأنثروبولوجي) فإننا سوف نجد صورة أكثر تعددًا وتباينًا، وأقل من حيث الكمال المطلق. والواقع أن هاكنج يعتبر أنشطة مثل: الحساب والنمذجة والهيكلة والتنظير والتأمل والتقريب ... ما هي إلا بعض نشاط العلماء. ويعمد العلماء أيضًا إلى قياس وفحص وملاحظة ومعالجة ومزج وبناء ومعايرة وتشغيل الآلات؛ وقد يعِن لي أن أُضيف إلى ذلك أنهم أيضًا يستشيرون ويحاجون ويحاضرون وينشرون ويؤدون الكثير من الأعمال التأسيسية الاجتماعية الأخرى. ويقوم العلماء كذلك بعمل صور ورسوم تمثيلية؛ كأن يرسموا، على سبيل المثال، صورة طاولة أو خطًّا أو رسمًا بيانيًّا أو مجموعة معادلات أو بيانًا لفظيًّا أو نموذجًا؛ ولكن ليس علينا أن نتصور هذا كله باعتباره حقيقة، وإنما فقط عملًا له قدر كبير أو صغير من النفع والفائدة. وحين لا

يكون ثمة سوى حقيقة نهائية عن الموضوع فإن ما نقوله لا يتعدى عبارة موجزة تكون إما زائفة أو صادقة. إنها ليست مسألة تمثيل. ونحن حين نقدم صورًا تمثيلية عن العالم، على نحو ما يحدث في الفيزياء، فإننا لا نُقدم حقيقة نهائية عن الموضوع.[8] ويتباين هذا مع نظرتنا المألوفة غير الدقيقة عن العلم التي يحدد هاكنج خصائصها بقوله: «عندما أصبح العلم العقيدة اليقينية للعالم الحديث استطعنا، ولفترة من الزمن، أن نتخيل أن ثمة حقيقة واحدة نسعى إليها. واعتقدنا أن (ما ننشده) هو التمثيل الصحيح للعالم.»

وتتضمن الواقعية الاجتماعية المعدلة جانبًا ضروريًّا يقضي بأن ثمة تمثلات ذهنية مختلفة لموضوع ما، وأن هذه التمثلات قد تكون متنافسة، ولكنها يمكن أيضًا أن تكون مجرد بدائل حيث يقدم كل بديل بعض المزايا عند معالجة موضوع البحث. وهي علاوة على ذلك مفهوم للعلم يتلاءم مع نظرة أرحب عن معنى التغير العلمي وقابلية التحول، علاوة على أنها مؤسسة على معلومات تاريخية. ويمكن القول، في ضوء الأهداف التي أرمي إليها: إن رؤية هاكنج تساعد على الإطاحة بمفهوم الإطلاقية الميتافيزيقية الذي نربطه دون تفكير بالعلم حين نعزو صفة «الحق» للأحكام العلمية.

وأخيرًا فإن الواقعية المعدلة هي واقعيةٌ اجتماعية من حيث إنها تقر بأن أنواع المعارف التي يتم إنتاجها تأسيسًا عليها إنما ينتجها الناس وقد تشكلت بنيتهم الاجتماعية في علاقات تربطهم ببعضهم البعض، ويتحركون داخل تيار أضخم من الأحداث البشرية. ويعبر زيمان عن هذا قائلًا: «تعتمد المحتويات المعرفية للعلم من حيث شكلها ووحدتها على الطريقة التي تصوغ بها هذه المؤسسة الاجتماعية أعضاءها وتحكم إدارتها لهم.»[9] إن العلم له تاريخٌ اجتماعي مثلما له تاريخ فكري، وقد تنشأ معه أفكار جديدة عن البرهان والمحاجاة، بحيث يتلاشى ويندثر القديم البالي. ولن يكون بالإمكان قصر تفسير هذه الأحداث على النجاح الموضوعي لنتائجها؛ إذ لا توجد معرفة عي البساطة الصراح simpliciter، وإنما جميع المعارف نسبية قياسًا إلى مجتمع العارفين. وحريٌّ بنا ألا نتصور العلم باعتباره متجاوزًا العالم البشري، وإنما الأصح تصوره باعتباره ثاويًا داخل العالم البشري كضرب من ضروب النشاط والأعمال التي نؤديها، أو التي أنجزناها لفترة قصيرة في بعض الأماكن.

والآن إذا ما قبلنا هذه النظرة العامة إلى العلم فإنها في ظنِّي ستعود بالنفع العظيم، بالنسبة إلى كتابات سبيربر وآخرين لم يعقدوا مقارنة صريحة بين الأنثروبولوجيا والعلم الطبيعي، وكذا بالنسبة للنظرة الواقعية المطلقة التي يعتنقونها؛ ذلك أن النظرة المطلقة

تقضي بأن البينة العلمية والحجة العلمية تتجاوزان الروح الاجتماعية والتاريخانية، وهما خصوصيتان تميزان عالمنا البشري. وإذا عمدنا إلى تقييم الإثنوجرافيا تأسيسًا على هذا المعيار فإنه سيبدو بالضرورة عملًا غير آمن وعابث؛ بيد أننا نرى أن الممارسات العلمية غير متجاوزة لعالمنا البشري، إنها أنشطةٌ بشرية أيضًا، وجزء من التاريخ البشري، وجانب مما يفعله البشر عمليًّا مع بعضهم البعض، ولبعضهم البعض وللعالم الطبيعي. ومن ثم فإن العلم حسب هذا المنظور يغلب عليه الطابع الإقليمي، إنه أكثر محلية وأقل كونية وكذا أقل فعالية مما كنا نظن سابقًا. وهكذا يسقط أحد قطبي التعارض بين المعرفة التأويلية والمعرفة العلمية. وحريٌّ بنا أن نتحرر من القهر القوي الذي يُكرهنا على مقارنة المعارف الأنثروبولوجية بمعيار صارمٍ شديد الصرامة. وإنما يجب التحرر من ذلك السوط الذي يلهبنا ويدفعنا دفعًا إلى الحقيقة المطلقة. إن مثل هذا القهر والإكراه هو علة ردة الفعل المتمثلة في الزعم بأن الإثنوجرافيا هي نتاج روائيين راودتهم أحلام بشأنها.

ويمكن أن نمضي بالتحرر شوطًا أبعد من ذلك. ونقول ما قاله هاكنج وآخرون من أن هذه الواقعية المعدلة تستوجب أيضا توافر نماذج متمايزة من الاستدلال، وأشكالا مختلفة من البيانات تتلاءم مع مختلف المباحث العملية، ومختلف أنواع التصور والتداخلات والمعالجات. وأن هذه الفوارق تدعم رفضنا القوي بأن ثمة حقيقة علمية هي المحك الأوحد؛ بيد أن الأمر لا يزال بحاجة إلى قدرٍ مميز من الدقة الشديدة، ومعيار مميز للبرهان بالنسبة لكل مبحث علمي. ونحن نستطيع في الحقيقة أن نوسع من نطاق منظورنا؛ حيث لا مبرر للاعتماد فقط على العلوم الطبيعية. ولا يزال بوسعنا، حتى في مجال العلوم الاجتماعية، وكما يقول بول روث: أن نعنى «بالأسلوب الأمثل الذي نبرهن به على آراء لنا من خلال منظور اخترناه.»[10]

نمط المعرفة المشتركة بين الذوات

حيث إننا اتخذنا سبيلنا إلى هذه الانعطافة في العلم فإننا نستطيع أن نستعيد مزيدًا من الأفكار كذلك. وأود الآن أن أطرح بعض الأفكار التي استخدمها زيمان لتشخيص الكثير من صور العلم الطبيعي؛ مثل الصورة المسماة عنده «المعارف الموثوق بها». وأعترف بداية بما ينطوي عليه هذا من خطر؛ نظرًا لأنني حين أُطبق هذه الأفكار على الإثنوجرافيا قد يظن البعض أنني أوكد أن علم الإثنوجرافيا، شأنه مثلًا شأن علم النبات، انتهى ... إنه ليس كذلك. وإن ما أريد قوله هو أن ثمة خطة عامة تستهدفها مجتمعات شمال الأطلسي،

في ممارستها من أجل الابتكار الجمعي للمعرفة، مثلما أن هناك قدرات بشرية مشتركة تشكل الأساس لهذا الابتكار. وحدث أن ذلك المخطط العام وطائفة من هذه القدرات أضحت الآن مفهومة على أحسن وجه فيما يختص بالعلوم الطبيعية.

ويشتمل فهم زيمان للمعارف العلمية على ثلاثة عناصر: مجتمع العارفين، ومجتمع يمكن أن تكون المعرفة العلمية موضعَ إجماع لديه من الناحية الإدراكية الحسية، ومجتمع يصل إلى إجماع الآراء بشأنها؛ ولكنني سأقصر اهتمامي الآن على عنصرين وهما المجتمع المحلي للعارفين وقابلية الإجماع.

> «يتألف المجتمع المحلي من كل أولئك القادرين من حيث المبدأ على إدراك نفس الظواهر الطبيعية، والإفادة عنها؛ كأن يكتبوا عن تحول في لون ورقة عباد الشمس. وحسب هذا المعنى يكون جميع المشاهدين في وضع يسمح بتبادل الرأي بينهم. وهذه القابلية لتبادل الآراء، أو تكافؤ المشاهدين، هي، كما يقول زيمان، حجر أساس جميع العلوم.»[11] وحتى نستبين المعنى المقصود يكفي أن نسأل أنفسنا: كيف كان يمكن للعلم أن يتمايز ويختلف لو أن الأمر اقتصر على رجال كنيسة إنجلترا لملاحظة تغير لون ورقة عباد الشمس، أو لو أن الديمقراطيين المسجلين هم وحدهم أصحاب حق تسجيل النيوترينات[١] أو أن متحدثي البانتو هم وحدهم القادرون على قياس النمو البللوري crystal growth؟ إن دخول مجتمع الملاحظين العلميين هو من حيث المبدأ حق عام، حتى إن كان الدخول عمليًّا تحكمه وتقيده احتمالات كثيرة. وإن هذه الشمولية «من حيث المبدأ» هي التي توجه الفهم الذاتي والإجراءات الاعتيادية (الروتينية) للعلم. كذلك، وللسبب نفسه، فإن مجتمع المواجهة المباشرة بين أبناء أمة/دولة وعلى الرغم من الطابع الخيالي في هذا، هو «من حيث المبدأ» واقع حقيقي، بمعنى أنه يوجه إحساس المواطنين بالذات وبالآخر.»

وتعتبر شمولية الملاحظة العلمية سمة بارزة في فهمنا المعترف بصحته للعلم، وإن كان طابعه الجمعي دون ذلك؛ ولكن مبدأ قابلية التغيير المتبادل قد لا يفيد، بطبيعة الحال، هذا المعنى على الإطلاق، إذا ما كانت المشاهدات التي أجريت هي مشاهدات خاصة

---

[١] النيوترينات Neutrinos دقائق ذرية متعادلة كتلتها أقل من الإلكترون. (المترجم)

لها سماتها المميزة؛ إذ بهذا المعنى نجد كل صرح العلم مرتكزًا على قابلية الإجماع الإدراكي، أعني قدرة الناس على إدراك الأشياء إدراكًا مشتركًا، والاتفاق بشأنها، وأن تكون المدركات الحسية قاسمًا مشتركًا بينهم.

ويستطرد زيمان قائلًا: وعلاوة على هذا فإن احتمال قابلية الإجماع الإدراكي هي في ذاتها رهن قدرة عامة جدًّا مشتركة بين جميع البشر والكثير من الحيوانات. إننا جميعًا، ودون مجهود واع منا، نتمتع بمهارة متميزة للتعرف على الأنماط.»[12] ويقول إن هذه المعرفة للأنماط المشتركة بين الذوات تضرب بعمق في جذور «الروح المنطقية» في العلم، وعلى نحو أعمق بكثير مما يدرك الوضعيون في ظاهر الأمر. وفي محاولة من زيمان لتوضيح هذه النقطة نراه يعرض المثال التالي الذي يُسميه «رسالة» تهدف إلى نقل أو إبلاغ نتائج فحص بصري إلى علماء آخرين: شجيرة ساقطة على الأرض، ملساء الملمس أو قريبة من ذلك، ذات خلفية خضراء شاحبة، ولها سيقان ترقشها نقاط أرجوانية اللون، وتراها إما ممددة على الأرض أو تشكل شجيرات واطئة لا يتجاوز ارتفاعها ما بين ٥٠ و١٠٠سم، أو متسلقة فوق شجيرات أخرى، ونادرًا ما تراها منتصبة ليبلغ ارتفاعها مترين. وتحيط بها أشواك تكاد تكون متساوية. والأوراق بيضاوية أو إهليليجية الشكل بمساحة ١–٣٫٥سم، ومسننة من الجانبين على نحو نادر ...[13] ويسأل: ترى ما هذه النبتة الغريبة؟ لا شيء آخر سوى أنها نوع من الزهور ... زهر حقول شائع في بريطانيا. إن لها تلك الخصائص المشار إليها آنفًا؛ ولكننا حين ننظر إلى صورتها نرى نمطًا يعرفه عالم النبات ويميزه مثلما يميز وجه صديق.»[14] والواقع أنه بإمكان حتى عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي أن يتعرف عليها إذا ما قُدِّر له أن يعيش في بريطانيا، وانفعل بكل ما يبهر عادة من لحظة إلى أخرى.

ونلاحظ في رواية زيمان الصورة ورسالتها — والتي قد يسميها سبيربر التعليق الوصفي للصورة — أنها ليست مجرد تمثيل لفظي وتصويري للشيء ذاته، وهما يقينًا ليستا صورتين لحقيقة افتراضية واحدة. وإنما الصواب أن النمط هو النمط، وأنه حسب هذا المعنى ليس افتراضًا أبدًا. إنه لا يمكن أن يكون صادقًا أو زائفًا، حتى إن أمكن أن يكون أمينًا أو أقل أمانة، مرسومًا جيدًا أو مرسومًا بطريقة خاطئة. والوصف، أو الرسالة من ناحية أخرى، مستخدم «للإشارة إلى أنماط بصرية أخرى تعيها الذاكرة». وكيف يمكن للمرء أن يحدد صفة «مسنن أو مشرشر» إلا بأن يقول إنها «تشبه المنشار»؟[15] فالرسالة تساعد على تحديد وضع الصورة في مستودع محفوظات «أرشيف» الصور.

وتؤدي الرسالة وظائف أخرى إضافية كذلك؛ إنها على سبيل المثال قد تضع في الأرشيف معلومات أخرى عن التواريخ أو المواضع أو الوقت، أثناء النهار، أو عن الأشخاص الحاضرين، أو غير ذلك من تعبيرات تحدد معالم بذاتها. ويتألف الأرشيف في مجموعه من شبكة متداخلة من الصور بما تحمله من رسائل. وقد يكون بعض هذا الأرشيف افتراضيًّا؛ ولكن أن نفكر في الشبكة المتداخلة أو في أي من مكونتها الفردية باعتبارها مجرد مكونات ذات قيمة حقيقية إنما نغبن واقعَ تعقُّد بِنيتِها واستخدامنا لها. وهذا هو المعنى الذي تقصر دونه بوضوح النظرة الوضعية المنطقية إلى العلم. وتماثل هذه النقطة ما سبق أن قلته عن الفكر الروائي والقائم على نموذج قياسي؛ فالفكر القياسي، أو على الأقل الحالات التي ذكرتُها عنه، يتألف من قضايا يمكن أن تكون، ببساطة وعلى نحو مباشر صريح، صادقة أو كاذبة. وهذا هو مكمن قوة الفكر القياسي؛ ولكنه أيضًا موطن ضعفه وقصوره، ذلك لأنه عاجز عن استيعاب ما هو مدرك في نمط أو في قصة.

والرسائل، علاوة على هذا، هي رسائل بين ذوات مختلفة، بمعنى أنها تجعل الأنماط ميسورة لمن يستخدمونها. ويستخدم الأشخاص الرسائل بهدف خلق إمكانية للإجماع وتوافق الآراء، أي توافق الإدراك بما يسمح باستخدام الصورة دليلًا وشاهدًا داخل الجماعة — ولعل الأوفق أن نقول: داخل شبكة متداخلة — مع أشخاص آخرين، ونعني بالجماعة في هذه الحالة علماء النبات. (من الأهمية بمكان أن نتذكر هنا أن ابتكار وتسجيل مثل هذه الأنماط ما هو إلا جزء صغير من العملية بأكملها). ومن هنا، وحتى إن كانت قابلية الإجماع هي أساس المشروع، فإن تحويل البيِّنة التي يمكن الإجماع عليها إلى أبنية موضع إجماع من المعارف الموثوق بها، لا يزال رهن عملية اجتماعية مركبة وليست بأي حال من الأحوال معصومة من الخطأ.[16]

أخيرًا فإن من المهم ملاحظة أن القدرة على إدراك النمط، والقدرة على إنتاجه ليستا شيئًا واحدًا. مثال ذلك أن رسم خط لزهرة حقل قد لا يستطيع رسمه إلا شخص لديه الدربة والمهارات اللازمة، هذا بينما أي شخص توافرت لديه قدرة بصرية معقولة يمكنه أن يدرك النمط فور حدوثه. ونجد الخبرة على الطرف الآخر من العملية تتدخل بدورها حيث يستطيع المرء، أن يُدرك النمط الذي تم إنتاجه أخيرًا، وأن يقرأ الرسالة حتى إن عجز عن الإفادة بها كثيرًا، مثلما أفترض أن غالبية قرَّاء هذا الكتاب يفيدون قليلًا جدًّا من صورة مجهرية لخلايا سويق إحدى زهرات الحقل؛ بيد أن عالم الكيمياء الحيوية بوسعه أن يحل النمط في إطار نافع، ويفيد به من أجل معالجة مادة السليلوز داخل بنية أخرى.

ومن ثم فإن النمط الذي يمكن الإجماع عليه ما هو إلا جزء واحد، ولكنه جوهريٌّ، داخل نسيج المعرفة العلمية الذي صيغ بجهد جهيد.

وتتسم حجة زيمان بالتعقد والتشابك؛ بيد أنني، وفاء بهدفي الذي أنشده، أريد أن أخرج منها بسؤال واحد: هل تتضمن الممارسة الإثنوجرافية أي شيء يتطابق مع معرفة النمط بالاشتراك بين الذوات المختلفة؟ وليلاحظ القارئ أن هذا السؤال يتضمن القياس التالي. إن عالم الأنثربولوجيا، شأنه شأن عالم الفيزياء أو النبات، قد تتوافر له مؤهلات معينة، تتمثل في القدرة على معرفة أنواع محددة من الأنماط لا لشيء إلا لكونه إنسانًا. ويدرس علماء الأنثروبولوجيا البشر، ومن ثم فهل هناك أنماط بشرية يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا التعرف عليها، مستخدمين في ذلك المؤهلات الأصلية التي توافرت بهم منذ البدء، وأتوا إلى الوجود مجهزين بها، علاوة على قدر قليلٍ محتمل من الخبرة؟

الأنماط البشرية

بينما كان رايموند فيرث يحاول إثبات نقطة مماثلة جدًّا لما أنشدُه أنا هنا. قدم ما يمكن اعتباره بحق التعرف على النمط؛ إذ بينما كان يمارس بحثه الميداني وسط شعب تيكوبيا Tikopia في جزر البولينيز Polynesia تلقى كلمة تفيد بأن موقف صديقه با رانجفوري Pa Rangifuri ابن الرئيس المحلي، هو موقف تيكي Teke والتي تعني (غير راغب) أي غير راغب في عمل شيء ما، أو غاضب أو معترض (اعتراضًا يصل إلى حد العنف).

هذه الرسالة (أن با رانجفوري موقفه تيكي) تركت تحديدَ درجة الاعتراض أمرًا غير محدد؛ ولكن عندما أُضيف إليها أن هذا الرجل المبجل قد رأوه يركض مهرولًا عائدًا إلى بيته في حالة تشوش واضطراب، فاستنتج الناس أنه غاضبٌ، هذا على الرغم من أنهم حتى هذه اللحظة لا يعرفون السبب، وساد القرية كلها شعور بالقلق. وما إن وصلنا إلى بيته حتى وجدناه مستثارًا هائجًا إلى حدٍّ كبير. حيَّى كل منا الآخر بالطريقة المألوفة، وهي أن يلامس أنف أحدنا أنف الآخر حيث يعرف الجميع أمر صداقتنا؛ بيد أن هذا العمل بدا له حركة روتينية فاترة بطريقة غير عادية، ولم يولِني انتباهًا كبيرًا. وسمعته ينطق عبارات موجزة غير متناسقة: «سأذهب إلى البحر ... قالوا إن فأسهم سيقطع أولًا ... ولكن هل كان هذا من أجل لحن جنائزي؟ لا! إنما كان من أجل رقصة» حاول الناس التهدئة من روعه ومن غضبه. وتساقطت الدموع منهمرة على خدَّيه، وارتفع صوته عاليًا ومتكسرًا، بينما كان جسده ينتفض مرتجفًا بين الحين والآخر.[17]

ولعل أبسط إجابة هنا وفي الأمثلة التالية، القول: إن هذا أمرٌ مفهوم كقصة، وإن لدينا ثراءً وافيًا من أدوات الفكر الروائي؛ ولكنني أريد الآن أن أنقِّب عميقًا باحثًا عن بعض الأسباب التي نفهم بها الروايات من خلال الثقافات.

ليسمحْ لي القارئ أولًا بأن أُشير إلى أن علماء الأنثروبولوجيا يلتزمون نظام ممارسةٍ له نفوذه المؤثر على نطاق واسع وإن كان غير رسميٍّ. وهذا النظام من شأنه أن يحُول دون أي تفسير شديد السهولة لهذه الأحداث. إنهم يعمدون إلى غرس نزعة شكية شاملة في أن المرء يستطيع أن يفهم، مباشرة وبسهولة، خبرة وفكر الناس ممن لهم خلفية اجتماعية ثقافية شديدة الاختلاف عن خبرة وفكر الباحث نفسه. فالملاحظ أن الفوارق في القيم والمواقف بين المجتمعات غالبًا ما تكون فوارق عميقة. ونحن أميل كثيرًا إلى إسقاط أفكارنا وقيمنا نحن على الآخرين؛ ذلك لأن جزءًا من مسألة اكتساب المرء لمعاييره الجمالية الخاصة يتمثل، بعبارة ميشيل روزالدو، في أن يرى موضوعات وصورًا موفقة انفعاليًّا بحيث تحفظ (لشعب بذاته) حسًّا بالاتساق بين الأعمال التي يؤدونها. وهذا من شأنه أن يسمح لهم بأن يروا على مدى الزمان أن الناس يعملون وفق أساليب مألوفة، بدرجة أو بأخرى وبدافع أسباب معروفة جيدًا.[18] وهكذا فإن المرجح أن نقع في أخطاء التعامل مع أحكامنا وقيمنا نحن ومعاييرنا الجمالية الخاصة.

ومن ثم حريٌّ بالباحث الأنثروبولوجي أن يسأل أولًا عن الخاصية الثقافية في مسألة با رانجفوري؛ إذ من المحتمل، على سبيل المثال، أن بعض الانفعالات التي كشف عنها با رانجفوري هي من الخصوصيات المميزة للأسلوب والتقاليد الصوتية عند شعب تيكوبيا. فالصوت المرتفع المتهدج، والدموع المنسابة، كمثال، ليست من العادات البريطانية، أو أنها على الأقل ليست بريطانية أصيلة عند علية القوم. ومن المرجح كذلك — وهو ما أوضحه فيرث بعد ذلك — أن المناسبة التي حدثت بشأنها الانفعالات حددتها بحزم وصرامة مفاهيمُ محلية عن القانون والالتزامات، كما حددتها الظروف الخاصة بحياة با رانجفوري وعلاقتها بالآخرين. والحقيقة أن بعضًا من هذا البعد نجده كامنًا أصيلًا في الإجراءات والأحكام من قبل المحيطين به. وربما نجد أن الأحداث المقترنة بمحنة با رانجفوري إنما سايرت المزاج الثقافي للحياة في تيكوبيا، مصداقًا لما سماه إدوارد شيفلن «السيناريو الثقافي»، وهو مفهومٌ خاص يُبين كيف تمضي الروايات عن الحياة الواقعية. وينبغي أن نُشدد هنا على أن ثمة مهارة أدبية أسهمت بدورها في عرض النمط الذي جرى التعبير عنه بلغة نثرية سلِسة منمَّقة.

ولكن فيرث يصل، على الرغم من كل شيء، إلى غايته، ويوضح أن النمط في ذاته «غير مفهوم» — العبارة استخدمها فيرث — وأن قراء الإنجليزية ليسوا بحاجة إلى ترجمة كلمة تيكي Teke، أو ترجمة كل الإطار الاجتماعي الثقافي بغية الوصول إلى الفكرة الأساسية. ومثلما أن زيمان لم يكن بحاجةٍ إلى نظرية عن الإدراك ليوضح هدفه من أن الأنماط البصرية يمكن الإجماع بشأنها، كذلك الحال بالنسبة لسلوك با رانجفوري؛ إذ يمكن الإجماع بشأنه دون الإلمام برؤية خاصة عن كيفية حدوثه. إننا لسنا بحاجة إلى الإقرار مثلًا بنظرية ما تُحدثنا عن إدراك فطري ومحكم لانفعالاتٍ بذاتها لكي نتحقق من أن با رانجفوري غاضب مضطرب. ونحن لسنا بحاجة إلى أن نعرف تفاصيل المعايير الجمالية عند شعب تيكوبيا، أو التكوين النفسي له أو مكانة با رانجفوري في العلاقات الاجتماعية حتى يتسنى لنا إدراك وفهم أسس النمط. حقًّا هناك شيء يتصف بالنقاء فيما يتعلق بفهمنا لحالة با رانجفوري؛ فنحن، شأننا شأن الآخرين الحاضرين من أبناء تيكوبيا، في حيرةٍ من أمر با رانجفوري وأسباب ذلك؛ ولكننا مع هذا مثلهم من حيث القدرةُ على إدراك أن شيئًا ما حدث، ونستطيع أن نُحدد إجمالًا هذا الشيء. وقد يبدو لنا الأمر الآن مسألةَ حب استطلاع نجريه في تروٍّ وعلى مهل، على الرغم من أنه كان وقتذاك في نظر أبناء تيكوبيا مسألة مُلِحة وعاجلة أن يربطوا بين هذا النمط الذي تعرفوا عليه بالإجماع وبين تفسير آخر أوسع نطاقًا.

وأودُّ هنا أن ألقي نظرة أكثر تدقيقًا على الأسباب التي تجعل سلوك با رانجفوري قابلًا للفهم. لقد شددت في كتابي هذا على بعض السمات العامة لدى البشر، وإن كنت أسقطت الكثير منها. وإنني على استعداد لأن أقبل، على سبيل المثال، الاقتداءَ بفكر جانانات أو بيسكيري الذي يرى أن هناك حزمة كبيرة من المواقف والعلاقات، تتمركز حول الرغبة والهيمنة داخل العائلات البشرية[19] عقدة أوديب. ولكن عقدة أوديب هنا ممتدة وأُعيدت صياغتها لتأخذ أشكالًا مختلفة في مجتمعات مختلفة لها أشكال مختلفة من الممارسات الخاصة بالمنازل والأنساب؛ ولكن النمط الكلي الشامل في هذه الحالة نادرًا ما يكون مُثيرًا للخلاف أو متقنًا غاية الإتقان، إنه نمط اختبرناه جميعًا عن قرب شديد: حين يبدي الأطفال الحزن، أو أن يبديه الكبار أحيانًا مثلما حدث هنا. ونحن نستطيع أن نتبين الحزن في سلوك با رانجفوري وندرك أن الانطباع دعمه رد فعل الآخرين من حوله الذين حاولوا تهدئته. إنني أسلم بأن غلبة الحزن والاعتراف به عمل انطوى على أمور أخرى كثيرة؛ ولكن ليس هذا هو ما يعنيني الآن. إن فيرث والآخرين من أبناء تيكوبيا، وأنت أيها

القارئ، وأنا، نعترف بما يجري بشأن با رانجفوري لأننا جميعًا، وبعبارة جيرنسي، كنا هناك.

بدأت حديثي بمثال فيرث وبا رانجفوري ليس لبساطته المطلقة — إذ إنه ليس كذلك — ولكن لأنه بسيط بالقياس إلى أنواع الأنماط التي يمكن الإجماع عليها والتي يستخدمها عادة الباحثون الإثنوجرافيون. وغالبًا ما يكون القارئ مطالبًا بأن يدرك في نظرةٍ خاطفةٍ نمطًا شاملًا لعديد من الأفراد. ونعرض هنا فقرة من كتاب جيلبرت لويس بعنوان «يوم يتألق حمرة» Day of Shining Red. ويشرح الباحث الإثنوجرافي في هذه الفقرة كيف تنتقل المعارف العشائرية، عبر أجيال شعب الجنو Gnau في بابوا نيو غينيا عن طريق التلقين.

> «عندما سألت الناس عن الكيفية التي تعلموا بها أو أخفقوا فيها في تعلم شيء ما، وليكن خرافة مثلًا أو سلسلة الأنساب أو معنى طقس شعائري، وجدتهم يذكرون أحيانًا أسماء أفراد حكوا لهم ما تعلموه ... أو قالوا هذا ما اعتاد الناس الحديث عنه في المساء داخل بيوتهم، وهم مستلقون فوق أسرَّتهم قبل أن يغلبهم النعاس. أو أنهم تعلموه في أيام مطيرة وقد تحلقوا حول ركية نار. وسمعت مصادفة في ظروف مماثلة، ولكن نادرة، رجالًا يلتقون في حلقة ويروون الخرافة أو يدخلون في حوار لتفسير نقطة ما تتعلق بمعنى إحدى الشعائر التي يقيمونها.»[20]

بعبارة أخرى فإن الفكرة التي يعرضها لويس هي أن شعب جنو Gnau لا يشرع على نحو نسقي وهادف في الوصول إلى مثل هذه المعارف، وأنه لا توجد هناك مؤسسة مخصصة لهذا الغرض. ودليله على هذه الحجة يتمثل في المناسبات العابرة وغير المتعمدة التي يكتسب خلالها أبناء شعب جنو معارفهم هذه. وتؤلف هذه المناسبات نمطًا يمكن الإجماع عليه. وإن الجزء الخاص بالرسالة، وهو وثيق الصلة بالموضوع ويتسق مع النمط، يمكن أن يكون شيئًا مقاربًا لقولنا: «اللاتعمدية أو اللاغرضية الاجتماعية» أو لنقل، وهو الأفضل: «المقاربة hanging around». حقًّا إن أمسية مطيرة، ولنفترض أنها في قاعة نوم بإحدى الجامعات، تختلف اختلافًا كبيرًا عن «ظرف مماثل» في بيت على ضفة نهر سيبيك Sepik في نيو غينيا. ولكن مفهوم المماثلة الذي يجمع بين هذا وبين مناسبات أخرى لم يرد اسمُها، ويذكرها لويس في طائفة واحدة يصعب إغفالها. وإني أفترض أن

هذا الجانب من قابلية الإجماع يكمن في التباين مع هذا «النشاط الاجتماعي» أو «أداء شيء ما معًا»، الأمر الذي يمثل خاصية مميزة لنا كنوعٍ بشريٍّ. ولكن أيا كان الأمر فإن الصورة التي تؤكد حجة لويس هي صورةٌ مركبة اجتماعيًّا، ويجري فهمها باعتبارها عددًا من الأفراد نأخذهم مجتمعين في آن واحد؛ بيد أن بالإمكان مع هذا إدراكها مباشرة، ومرة أخرى، عن طريق فن لويس. ولكن يرجع هذا أساسًا لأننا نعرف مباشرة ما الذي يصفه.

وبعض الأنماط التي تفرض نفسها، وإن كانت معقدة التركيب، ويمكن الإجماع بشأنها ويستخدمها الباحثون الإثنوجرافيون هي تلك الأنماط التي تُضيف مستوًى جديدًا من التعقد، أعني تضيف تغيرًا مؤقتًا وحركة إلى الحالة المشتركة بين عدد من الناس. ففي الفقرة التالية يصف جوافري لينهارت هذه الحركة بغية الكشف عما يعتبر في نظر قبائل الدنكا Dinka الجانب الأهم في الضحية. ويبدأ ببيان أن الدنكا عند تقديم الأضحية يتضرعون إلى الآلهة مرات ومرات:

> «هذا التكرار الإيقاعي الرتيب لمجموعات بذاتها من الكلمات والأفكار يبدأ كل امرئ بالتعبير عنها وحده منفردًا، ثم يشتركون معًا في جوقة واحدة، ويتصاعد تأثيره تدريجيًّا بحيث يلحظه كل من يشارك في تقديم الأضحية. ويبدأ الاحتفال عادة بقدر كبير من اللغط والثرثرة؛ ترى الناس يروحون ويجيئون، ويتبادلون التحية مع بعضهم البعض ... والمألوف بالنسبة لمن يؤمُّون القداس أن يطالبوا الناس بالتزام النظام ... ومع تزايد الابتهالات في إيقاعها، تبدأ نوبات قصيرة من الكلام الآمر القاطع على لسان إمام المبتهلين والجوقة المصاحبة له، وإذا بهذا الحديث يشد المحفل أكثر وأكثر ناحية العمل الرئيسي المستهدف ... ومع اطراد الابتهالات يعمد المرددون للابتهالات إلى الإنشاد بصوت إيقاعي أكثر خفوتًا، ونشهد تمركزًا جماعيًّا حول الموضوع الرئيسي، ويغدو الهدف من التجمع ظاهرًا للعيان ... وينتهي تركيز الانتباه على عمل محدد عند طرح الأضحية على الأرض وذبحها.»[21]

ويهدف لينهارت إلى بيان أن ذبح الضحية هو الفعل الرئيسي المقصود من التضحية، وأن هذا هو ما يعتقده أهل الدنكا. والملاحظ أن البيِّنة التي يوردها تتألف من نمط يمكن إدراكه على نحو مباشر شأن نمط «المقاربة hanging around»، عند لويس، على الرغم من

أنه نمط يتحرك ويتطور على مدى فترة زمنية كبيرة. ولا يكشف لنا لينهارت كيف عرف أن «التركيز الجمعي» يغدو واضحًا. وإن استطعنا أن نتبين بسهولة أن هذا مثال صريح للوعي بالذات وبالآخر. إننا نستطيع أن نتتبع نظرة الناس وهم يحدقون بأبصارهم، ونستطيع أن نُقارن بين ما كانوا يعملونه قبلًا وبين ما يعلمونه الآن؛ ونستطيع أن نتبين الناس وهم يوجهون أبدانهم جماعيًّا وجهة واحدة ثم يصمتون. وإن جانبًا من الرسالة المصاحبة يمكن أن يكون في الحقيقة «تركيزًا جماعيًّا»، يوشي بالتماثل الأسري على نحو ما يجري في غالبية المناسبات الماثلة في أنحاء العالم. وينقل إلينا لينهارت رسالة أخرى أقل تجريدًا وتنطوي على قدر أكبر من الفن، حين يستخدم كلمات مثل «محفل»، وهذه كلمة مشحونة بالذكريات عن جمعيات ذات أصول ثقافيةٍ مميزة في مجتمعات شمال الأطلسي. وقد يكون من المفيد عمل مقارنات أخرى. ونجد فعلًا إحدى هذه المقارنات في التعبير الرمزي الأساسي وهو «الأضحية». ولكن ليس ثمة ما يبرر الاعتقاد بأن أيًّا من هذه الرسائل أو غيرها، منفردة أو مجتمعة، يمكن أن تستنفد الإمكانات المحتملة للمقارنة. فالنمط ذاته يمكن الإجماع عليه مستقلًا عن أي رسائل خاصة قد تقترن به.

إن الأضحية عند قبائل الدنكا تثير عددًا من المسائل التي لم يكن تمييزها يسيرًا في الأمثلة السابقة. وأقول بداية ما ذكَّرني به روبرت لايتون من أن العمل الميداني يتراءى بداية للباحث الإثنوجرافي، في صورة من الفوضى والتشوش وعدم الفهم؛ إذ يبدو كل شيء غامضًا، حتى أكثرها بساطة، مثل حفل في بدايته أو حين يكون قائمًا على قدمٍ وساق. ومن ثم يكون مفهومًا لنا لماذا عجز لينهارت في البداية عن وضع تقييم كامل للنمط الذي يراقب من خلاله. ولذلك نراه يسلم عندما كتب عن الموضوع بأن النتيجة «يبدأ يشعر بها المشاهد الأجنبي نفسه.» غير أن فكرة إمكانية الإجماع لا توجب إمكانية استنباط الأنماط بسهولة وعلى نحو مباشر. وإنما الشرط المسبق الوحيد هو أنه ما إن يتم استنباط الأنماط حتى تغدو مفهومة لدى جميع الأطراف.

ويمكن القول أيضًا: إن حديث لينهارت الزاخر بالأسلوب الفني إنما ينافح ضد إمكانية الإجماع الموثوق بها. ولكن مرة أخرى نقول: إن فكرة إمكانية الإجماع لا تحول دون الحذر وبراعة العمل عند تصوير الأنماط. مثال ذلك: أن رسمًا تخطيطيًّا لزهرة الحقل يكون عملًا فنيًّا؛ ولكن هذه الحرفية الفنية، وهي أبعد ما تكون عن السطحية والخداع، مطلب ضروري لا مناص منه بالنسبة لأرشيف علم النبات.

ويلزم عن هذا، إضافة إلى ما سبق، أن الأنماط المشتركة بين الذوات لا يلزم تصورها باعتبار أن لها صورة واحدة صحيحة معتمدة؛ إذ يمكن أن تكون هنا أساليب أخرى

ومغايرة تمامًا لتصور موضوع ما؛ زهرة أو أضحية. ولكن هذا لا يعني تخطئة إمكانية الإجماع أو الطابع المثبت لنمط متصور. ويمكن تقصي بُعد جديد للموضوع المطروح للبحث عن طريق ابتكار تصور جديد دون تخطئة تصور سابق. ولهذا السبب نفسه يتعين ألا نعتبر الرسالة المقترنة بالنمط رسالة وحيدة أو بسيطة أو نهائية ومغلقة؛ وإنما، وكما تعلمنا من مثال قبائل الدنكا، أو من وسائل الحياة الأخرى، قد نحتاج إلى الكشف عن مزيد من النتائج الأخرى الملازمة للأضحية عند الدنكا، وذلك باستخدام رسائل جديدة.

وأخيرًا ليس ثمة ما يبرر الاعتقاد بأن قابلية الإجماع بالنسبة للأنماط، والتي يعرض لها الباحثون الإثنوجرافيون، تتألف من معجم أنماط. وهنا مرة أخرى نجد من المفيد عقد مماثلة مع التعرف على النمط العلمي الطبيعي. فنحن لا نفترض أننا سنفشل في تعلم أو في التعرف على صورة طائفة كبيرة ومتنوعة بغير حدود من أنواع الأزهار، حتى إن بدا اختلافها شديد الضآلة عن زهرة الحقل. وأيا كان الشيء الذي يتيح لنا أن نتبين الأنماط فإنه ليس قاموسًا مقدرًا مسبقًا شاملًا الصور التي تتطابق مع ما هو موجود في العالم. كذلك، وعلى سبيل المماثلة، نحن لسنا بحاجة إلى افتراض أن الحياة البشرية بها عدد محدود من الأنماط التي يمكن تمييزها، وأن لا وجود لسواها. إن جوهر دراسة ريتشارد هوفستادتر التي يدافع فيها عن قدرة البشر على التعرف على الموضوعات الرئيسية أو الأنماط والتنوعات، إنما يهدف إلى تأكيد أن هذه القدرة، ولأسباب عملية، قابلة للامتداد والتوسع إلى ما لا نهاية.

الأنماط الروائية

تحدثت عن قابلية الامتداد اللانهائي لعملية التعرف على النمط، لأنني بصدد الانتقال إلى موضوع مألوف: الرواية أو السرد الروائي. والروايات هي أكثر الأنماط تعقيدًا، إذ يصوغها بشر لهم نوايا ومواقف وأفكار مندمجة ضمن فيض من الأعمال. ونحن نرى قصة فيرث عن با رانجفوري أدركوا أطراف الواقعة شيئًا فشيئًا. لقد انفجر غاضبًا من أبيه رأس البيت دون أن يُغادر البيت بصورة تقليدية، أعني دون التزام بقواعد السلوك اللائقة بوضعه كابن وواحد من العامة. وتحدث الحاضرون إلى فيرث باعتباره طرفًا محايدًا نسبيًّا، وطلبوا منه ان يمسك بيد با رانجفوري من المِعصم ويعيده لكي يعتذر. وعندما تم ذلك:

وضحت لنا (لجميع الحاضرين أمام الشيخ) خلفية انفجار (با رانجفوري) غاضبًا وأسباب ذلك. علمت أن صديقي فقد ابنه في البحر منذ بضعة شهور مضت. وكان يريد

التجهيز لإقامة قدَّاس ديني خاص بشعائر الدفن ... ولكنه حين قصد أباه يسأله أن يعطيه فأسًا ليبدأ قطع بعض الأشجار لإعداد الكفن أطال الشيخ العجوز في الكلام دون أن يعطيه جوابًا قاطعًا. وظن الابن أن أباه رفض مطلبه. وهنا اندفع الابن خارجًا من البيت. (وتكشف فيما بعد بشكل شخصي أنه أرجع ذلك إلى مناورة من جانب إخوته، وقد شك في أنهم يريدون إقامة حفلٍ راقص قبل إجراءات الحداد. ولذلك أعطى أولوية لمسألة استنزافهم لموارد الأسرة). وشرح الأب الموضوع الآن وأوضح أنه لم يرفض طلبه حين سأله أن يعطيه الفأس، وإنما كان فكره مشغولًا بأمر آخر. وقال لو أن ابنه تمهل قليلًا لأعطاه الإذن لكي يمضي في سبيله من أجل اتخاذ الإجراءات اللازمة بالجنازة. وأعطاه الفأس بعد هذا البيان. وأصبح الطريق الآن ممهدًا لإعداد طقوس الجنازة.

لنحاول أولًا فصل البراعة الفنية في التصور الوارد في هذه الفقرة عن النمط ذاته. هناك بعض المصطلحات — إقامة قداس ديني خاص بإجراءات الدفن، والكفن، وشعائر الحداد، وحفل راقص، وشعائر الجنازة — والتي يجب افتراض أنها تشير إلى كلمات في لغة شعب تيكوبيا وممارساتهم وعاداتهم، والتي لم تتحدد بعد. وتتمثل الخدعة الفنية جزئيًّا في ذلك التنوع الرائع الذي صادف تقديرًا في النثر الإنجليزي التفسيري، كما يتمثل جزئيًّا أيضًا فيما توحي به الإنجليزية إزاء كلمات «جنازة» و«دفن» و«حداد»؛ وكذا في التباين الواضح بين «حفل راقص» و«شعائر جنائزية». ويُلمح فيرث بهذا التباين إلى أن التعارض القوي بين مثل هذه الأنشطة عند نقلها إلى اللغة الإنجليزية إنما شعر به أيضًا أبناء شعب تيكوبيا. وقد كان في غاية الأهمية بالنسبة إلى با رانجفوري. ولهذا، وحسب هذا الفهم، لسنا بحاجة إلى معرفة المحتوى الفعلي «لحفل راقص» أو «شعائر جنائزية»؛ ذلك لأن دلالتهما يحددها فيض الأحداث. ويمكن أن نسوق حجة مناظرة فيما يختص بحديث وسلوك «الشيخ الرئيس». ونحن نعلم في سياق القصة أن الابن «استأذن» أباه ليأخذ الفأس، وأن الأب «لم يرفض» وأن إذنَه كان شرطًا لازمًا. ولهذا فحتى لو لم نعرف الكثير عن شيوخ تيكوبيا، فإننا لم نفهم بالفعل خصائصهم وثيقةَ الصلة بالموضوع في هذه المتوالية من الأفعال وردود الأفعال، ونعني بها القدرة على الإذن أو الامتناع عن الإذن.

ولكن، لعل الأمر لا يزال غير واضح تمامًا بشأن مكونات النمط. وأحسب أن بالإمكان أن يكون حديثنا أكثر وضوحًا. ولنا أن نستهل الحديث بتفريغ الفقرة على مستويات زمنية مختلفة؛ إذ نجد في الصدارة، أي في الماضي القريب وفي الحاضر، من رواية فيرث أحداثًا عن الشجار والمصالحة تقع على مدى دقائق أو ساعات. ويعتبر هذا الفيض الحدثي

واضحًا فيما يتعلق بفهم وعي الذات والآخر والفعل ورد الفعل، والتمركز حول إدراك حالة الحزن عند با رانجفوري وسببه المباشر، وكذا رفض أبيه إعطاءه الفأس. ويبين لنا فيرث، علاوة على هذا، أن شعب تيكوبيا له طريقته في المصالحة، وهي طريقة خاصة به (أن يمسك بيد با رانجفوري من المعصم ويعيده إلى أبيه. وهو شكل خاص من أشكال الاعتذار). ونستطيع أن نميز في هذا قدرًا أكبر من المعقولية الميسورة، حيث إن الحزن غالبًا ما يستثيره ما فعله أ مع ب، ومن ثم فإن المصالحة تستعيد الوئام والانسجام بين أ، ب.

بيد ان هذا الفعل الذي يأتي في الصدارة أصبح هو ذاته مشكلة الحاضرين. إنهم ببساطة لم يعرفوا تفسير تلك الوقائع، والتماس تفسير لها استلزم البحث والتنقيب في فيض أكبر من الأحداث، وهو فيضٌ استغرق شهورًا وأعوامًا. ويتألف هذا الفيض الوقائعي من تفسير تحقق أخيرًا: فقدان ابن با رانجفوري في البحر، وحزن با رانجفوري بسبب هذا، وفجيعته زيادة على ما حدث إذ رفض أبوه السماح له بالفأس. ومرة أخرى نجد شيئًا ذا طابعٍ عمومي هنا، ولكن نكتشف أيضًا شيئًا عن با رانجفوري نفسه، ورطته وشخصيته في هذه الورطة، ذلك أن شخصيته وسط خضم الأحداث هي التي جعلت الصدارة مفهومة.

ولكن لا يزال ثمة وضع أوسع نطاقًا علاوة على ما سبق. ونعني به نطاقًا يُقاس بالعقود والأجيال، والذي تولَّى فيه الشيخ العجوز سلطانه، وأنجب أبناءً تحركهم الغيرة والمنافسة ... إلخ، وكل هذا يجري وفقًا للأساليب المميزة لشعب تيكوبيا آنذاك. ويعرض الباحثون الأنثروبولوجيون عادة هذا الإطار الأوسع في صورة مفككة، أعني في صورة معايير أو مخططات للتنظيم الاجتماعي. ويلخص فيرث في فقرة توضيحية هذه الخلفية في عبارة تكاد تكون مماثلة لذلك. غير أن هذه المادة ترتكز بدورها على مادة روائية؛ مثل الأساطير والخرافات أو الأحداث المروية، التي تربط ماضيًا مفهومًا ومعقولًا بأحداث الماضي القريب والحاضر. وسبق لي أن أفضت في الحديث عن هذه النقطة. إذ إن الناس المشتركين في الحدث يكونون بحاجة إلى الفهم الروائي، لأن هذا هو ما يمكِّنهم من العمل بطريقة مسئولة ومفهومة. ويحتاج الباحثون الأنثروبولوجيون بدورهم أيضًا إلى مثل هذا الفهم الروائي. ولكنهم يتخذون هذا الفهم منطلقًا لهم ليمضوا بعد هذا في بناء شيء آخر، أعني وضع نظرة عن المجتمع أو الثقافة داخل إطارٍ فكري نموذجي قياسي مميز للبحث الأنثروبولوجي.

وأحسب أن من الأهمية بمكان أن نُشدد على أن فهم الآخرين، والذي يستبقه الفكر الروائي، ليس فهمًا مطلقًا وموضوعيًّا، أو من نوع المعرفة الديكارتية القاطعة التي تشبه الأشعة السينية حين تكشف عن الخلايا الرمادية عند شخص ما. وإنما هو، إذا صحَّ التقدير، فهم ينبع فقط داخل إطار الأخذ والعطاء في الحياة العامة، ومن ثم فإنه رهن الزمان والمكان والحضور والنبض الواقعي للأحداث، والعلاقات التي يغوص فيها هؤلاء الأشخاص. لم تكن حالة با رانجفوري أنه تيكي (غير راغب) بوصفها النفسي ومظاهرها العضوية اهتم بها أبناء تيكوبيا، أو التي تمثل تفسيرهم لها، وإنما دلالة تلك الحالة بالنسبة لما يجري من أحداث. إنه لم يكن تيكي (غير راغب)، بالمعنى المجرد أو المطلق، بل بالمعنى النسبي قياسًا إلى أشخاص مشاركين — أبوه وإخوته وابنه المتوفى — وقياسًا إلى الحالة المتغيرة بسرعة التي وجد نفسه فيها هو والحاضرين الآخرين. وحسب هذا المعنى الخاص بالمشاركة بين الذوات نجد أن رمز تيكي (غير راغب)، كان بذرة تحمل إمكانات النمو لتغدو رواية مسهبة ومحكمة عن أشخاص وعلاقات ووقائع؛ أي حبكة لها شخصياتها التي تفي بمطالب اللغز في مراحله الأولى.

والحقيقة أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفي بذلك اللغز هو قصة تضع حزن با رانجفوري في خضم فيض روائي لناس يعملون في تبادل مع بعضهم البعض. وهذه القصة، علاوة على هذا، وكما يعرضها فيرث، لم تكن بالقصة التي ابتدعها سرًّا هو أو أي إنسان آخر، بل انبثقت من بين الأحداث والكلمات التي تقع على مشهد جمع من الناس المعنيين بالموضوع. وليست المسألة هي الأحداث في ذاتها؛ بل وأيضًا تكشفها وتطورها واتساع نطاقها وشيوعها. وطبعي أنه قد تكون هناك تفسيرات متباينة للوقائع في أزمنة مختلفة تظهر أثناء وقوع الحدث أو بعده بوجه خاص. ولكن لكي يعمل المشاركون على نحو ملائم وثيق الصلة، لا بد لهم من الالتزام والتشبث بحد أدنى من الفهم المشترك، وأن ينمو هذا الفهم ويزداد جلاءً كلما تطورت المسألة في اتجاه الحسم.

وفي مواجهة نزعة الشك والريبة التي أبديتها في مستهل هذا الفصل، أجد من الأهمية بمكان ان أؤكد على أن الرواية، كما يستخدمها الأنثروبولوجيون، تفترض مقدمًا تفسيرًا شاملًا لما يجري مشتركًا بين الذوات من انفعالات ونوايا ومواقف ودوافع. إن الباحثين الأنثروبولوجيين يقرءون الأفكار، ولكن فقط داخل سياق الأسلوب البشري اليومي والكلي، وهو أسلوب محدد غير معصومٍ. ويقرأ الناس جميعًا الأفكار، وذلك بأن يعزوا المواقف والنوايا والفهم والانفعالات إلى بعضهم البعض. وإنني أحاول عامدًا إبراز هذه النقطة

لأن الكثيرين، من بينهم فريق بارز من الباحثين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين وأصحاب النظريات الاجتماعية، قد عالجوا مسألة النوايا والانفعالات والمواقف والدوافع، وكأنها أمور بطبيعتها خافية أو خاصة أو لا يمكن تقديرها، أو أنها غير ذات صلة بالموضوع. ولعلهم فعلوا هذا كرد فعل إزاء علم نفس الشعوب الأكاديمي folk psychology (والذي يرتكز على علم نفس الشعوب الفلسفي الذي اصطنعناه)؛ إذ رأى هذا المبحث أن من المعقول بحث الناس بمعزل عن وضعهم الاجتماعي. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأمر في ضوء النظرة الأكثر جذرية، والتي تتسم أساسًا بأنها نظرية اجتماعية تفاعلية إلى الطبيعة البشرية، وهي الرؤية التي عرضتها هنا، فسوف يبين أن حالات العقل ليست شخصية بقدر ماهي حالات اجتماعية تفاعلية بين الشخصيات interpersonal.

والواقع أن المعيار الذي نُقيم على هديه قراءة الأفكار ليس هو المعرفة الشاملة؛ بل النجاح النسبي. وبناء على هذا الأساس نفسه فإن الصفات التي نعزوها إلى الدافع والموقف اللذين يظهران أثناء سرد الرواية بحاجة فقط إلى الوفاء بالتفسير النافع لتيار الفعل ورد الفعل. وكم هو عسير في الحقيقة أن نتبين المدى الذي تمضي إليه مثل هذه الصفات لتتجاوز ما يتم اكتشافه في تيار الفعل. إننا لا نستطيع أن نلتمس فهمًا علميًّا مطلقَ الصواب واضحًا جليًّا تمامًا لمثل هذه الحالات العقلية بمعزل عن التفاعل؛ ذلك لأن التفاعل هو وحده الذي يضفي عليها معنًى ويجعلها ميسورة للتصور الذي يمكن الإجماع عليه.

وقد نجد من يشك في البيِّنة الأنثروبولوجية لا يفتأ يسأل عن دقة التفسير الذي قدمه فيرث. ترى هل أقصد بكلامي أنه مجرد تفسير بسيط مباشر وصادق، أم أنه شيء آخر؟ لا بد أن يكون شيئًا آخر؛ ذلك لأنه ليس دقيقًا على نحو بسيط ومباشر، ولعل الأصوب أن نقول: إن النمط مركب أو مؤلف من عناصر، أي منتج فني، ولكن جاء إنتاجه في ظل شروط ذات طابع خاص؛ إذ لا بد أن يُبين في نظام واضح سهل تلك الأحداث والصفات الملائمة لتقديم تفسير للأسباب التي جعلت المشاركين يفعلون تلك الأفعال علاوة على بيان النتائج المترتبة عليها. والمعيار الذي يجعلنا ندرج أيا من التفصيلات هو إسهامُها في بيان كيف يفضي فعل إلى آخر. والنمط من حيث هو مركب جرى إبداعه شأن التفسير الذي قدمه لينهارت عن أضحية الدنكا، أو اسم زهرة الحقل.

والجانب السلبي لمثل هذا المركب هو عدم وجود أي ضمان بشكلٍ مطلق تتدرج تحته جميع التفصيلات الممكنة ذات الصلة، أو يضمن أن جميع وجهات النظر وثيقة الصلة قد

تمَّ بحثها؛ إذ ربما كان الشيخ الرئيس لديه خطة أعمق كثيرًا من أي خطة أخرى تصورها الحاضرون، أو ربما كان هناك نزاع بشأن أمر آخر لم يرد ذكره وإن كان يجيش في الصدور. وربما كان فيرث نفسه، وعن غير قصد منه، الأداةَ لإحداث تأثير استعماريٍّ يُثير الشقاق. إن هناك احتمالات كثيرة لا حصر لها، وليس ثمة تفسير للأحداث البشرية يمكن وصفه بأنه تفسير يحول تمامًا دون أي مفاجآت عنيفة.

والمركَّب من ناحية أخرى له خمس خصائص توحي بالثقة:

(١) أنه يُفسر تدفق الأحداث والوقائع.

(٢) الصفات التي نعزوها إلى المواقف والدافع ترتبط بالتفاعلات بين الناس ارتباطًا وثيقًا ومفهومًا.

(٣) هذه الصفات هي ما يكشف عنه المشاركون في خضم مسار الأحداث.

(٤) الفعل أو النشاط يرتبط على نحو واضح وحيوي بالظروف الخاصة بالحياة وسط شعب تيكوبيا.

(٥) متوالية الأحداث على النحو الذي رويت به، تتسم بالفعالية والاستقلال عن استخدام فيرث لها.

والملاحظ أن الخصائص الأربع الأولى وثيقة الصلة جدًّا بأمانة القصة. ولقد كان فيرث نفسه متورطًا تمامًا، ومن ثم كان في وضع يسمح له بتتبع الأحداث عن كثب. وكم هو عسير عليك أن تتطلع إلى نظرة أكثر تداخلًا من ذلك ولكنها الأخيرة التي تشتمل على كل المضامين المهمة. ونظرًا لأن القصة من حيث المبدأ مستقلة عن استخدام فيرث لها فقد أصبحت نوعًا من الملكية العامة؛ إذ يمكن أن يستخدمها آخرون، كما أن بالإمكان استخدامها لبيان وتوضيح أمور كثيرة ومختلفة للغاية: الغيرة والتنافس بين الإخوة، أو صراع الأجيال، أو القلق من أجل تهدئة شيوخ القبيلة، أو الفئوس وما لها من وضع خاص ومميز للغاية لدى شعب تيكوبيا آنذاك. وحسب هذا المعنى نجد أن متوالية الأحداث تتسم بطابعٍ مميزٍ يجعلها بيانًا أكثر منها حجة أو بندًا في الأرشيف وليس استدلالًا قائمًا على هذه البنود، وإنها بمنزلة الأساس وليست الصرح المرتكز على هذا الأساس. ومن ثم ولهذه الأسباب جميعها، نجد لنا الحق في قبول تفسير فيرث واستخدامه إلى حين ظهور أو تكشُّف معلومة جديدة تنطوي على قدر من الإثارة.

موقفان متعارضان

القصة القصيرة التي تبرر تكرار تقديم الأضاحي لدى شعب النوير تحمل طابعًا يكاد يكون مطابقًا للحكاية التي حكاها فيرث عن با رانجفوري. لقد رويت بإيجاز، وتُشير إلى فيض من الأحداث والوقائع التي يمكن فهمها في إطار واسع وأيضًا في إطار مباشر. ولا تُشير القصة إلى إمكانية استخدامها هي ذاتها استخدامًا نظريًّا؛ وإنما يمكن تعديلها لتتلاءم مع حالات كثيرة كهذه. ولأبدأ حديثي يعرض تعليقات سبيربر، الواحد بعد الآخر.

يقول سبيربر «هذه تصلح مادةً خامًا لرواية واقعية كأحسن ما نجد من روايات في غالبية الأعمال الإثنوجرافية. ومع هذا لن نجد فيها جملة واحدة تعبر عن ملاحظةٍ بسيطة مباشرة؛ ولكن أولًا: فكرة «الملاحظة البسيطة المباشرة»، وكذا فكرة «المادة الخام لرواية واقعية» هما فكرتان، وكما أوضحت مؤكدًا، غير ملائمتين؛ ذلك أن تصور الأنماط المستخدمة دليلًا في أي من الحالتين إنما اقتضى بذل قدر كبير من الفن والطاقة. ثانيًا: إذا ما ذهب الظن إلى أن «الملاحظة يمكن أن تكون مباشرة وفورية، وأن تتحقق دون مهارة أو تطبيق»، فإن هذا يكون زيفًا آخر. والجدير بالذكر أن إيفانز-بريتشارد لم يسقط من السماء، وإنما أمضي وقتًا طويلًا بين أبناء النوير. ولقد كان هذا الوقت حيويًّا تمامًا لتأسيس إدراكه وتصوره، ولكي يسجل رؤيته للأنماط داخل حياة النوير. ولهذا فإن ما تم تسجيله انطوي على قدر كبيرٍ من الحِرفية الفنية والخبرة، وهو ما يتحقق بالضرورة في أي مبحث علمي.

وتتعلق ملاحظة سبيربر الثانية بالجانب التالي من القصة التي رواها إيفانز-بريتشارد: «كنت حاضرًا عندما كان أحد أبناء النوير يدافع عن نفسه ضد الرفض الصامت من جانب أسرته وأقاربه لكثرة ما يقدمه من أضاحٍ.» ويبدي سبيربر الملاحظة التالية: «الرفض الصامت لا يمكن ملاحظته، وإنما يمكن فقط تخمينه.» ولكنني أرى على النقيض من هذا أن «الرفض الصامت» هو تمامًا من الأمور التي يدركها الناس على نحو مباشر.

ولنحاولْ معًا النظر إلى هذه المسألة عن كثَب أكثر. أولًا: إن ملاحظة إيفانز-بريتشارد جاءت في إطار روائي موجز، ولكنه واضح تمامًا لا لبس فيه. وتكشَّف هذا الإطار الروائي في الجمل التالية: «لقد تهيأ له (يقصد هذا الشخص المعني من أبناء النوير) أن يفهم أنه ساد شعور بأنه يبدد القطيع بسبب نهمه المتطرف للحوم. وقال: إن هذا ليس صحيحًا ... وإن ما يرضي أسرته هو القول بأنه يبدد القطيع وإن كان قد ذبح ما ذبح من أجل

خاطر ومصلحة أبناء الأسرة.» وقد يحق لسبيربر أن يشكو من أن أدوات السؤال: من؟ ومتى؟ وأين؟ في القصة أدوات غامضة، ولكن الفيض الروائي الأساسي ليس كذلك. لقد مضى زمن وهذا الشخص من أبناء النوير دائب على ذبح أفراد من قطيع الثيران لتقديم أضاح عديدة ومتكررة. وأدى هذا إلى استنزاف القطيع، أو هكذا بدا الأمر قاسيًا ووحشيًّا في عيون أسرته وعشيرته، وأعربوا عن اعتراضهم عليه ... والآن يتحول العمل إلى المشهد المباشر العياني الذي شهده إيفانز-بريتشارد، لقد واجهوا احتجاجاته المطولة بالرفض الصامت؛ ولهذا فإننا نفهم «الرفض الصامت» في هذا الإطار باعتباره جزءًا من فيض الأفعال وردود الأفعال وسط جماعة من الناس هم الرجال من أبناء النوير وعشيرته. ونلحظ أن «الرفض الصامت» يكون مفهومًا وذا دلالة باعتباره نتيجة مترتبة على أحداث سابقة: الأضاحي المتكررة ورد فعل العشيرة إزاء ذلك. ويقود هذا إلى فعل جديد، ألا وهو احتجاجات الرجل ضد اتهام ضمني لم يصرح به أحد. ولا مجال هنا للسؤال عن فهم سريٍّ غامض لموجات المخ أو فهم معلومات تتجاوز حدود ما يمكن أن يكتسبه أي مشارك ذي أهلية.

وهكذا فإن إيفانز-بريتشارد كان بإمكانه أن يستخدم العبارة عن ثقة شريطة أن يكون مطلعًا على أسرار مجرى الأحداث الذي تخلله الرفض الصامت. والسؤال: ترى هل كان إيفانز-بريتشارد مطلعًا على كوامن مجرى الأحداث؟ يشك سبيربر في هذا. ويكتب قائلًا: إن الجزء السابق من الرواية إذا ما أفرغناه من عبارة «أُتيح له أن يفهم أن هناك شعورًا سائدًا»، إنما هو استنتاج مبني على أنواع مختلفة من السلوكيات المعقدة والمتناقضة في الغالب الأعم. وهذه الاستنتاجات لا يقوم بها، على الأرجح، الباحث الإثنوجرافي مباشرة، وإنما عن طريق من يمدونه بالمعلومات.

والملاحظ أن المادة المتوافرة لا تسمح بتقديم إجابة قاطعةٍ على هذا. ربما يكون سبيربر على حق. ولكن ثمة شاهدًا على نقيض ذلك؛ إذ إن إحدى الملابسات التي تجعلنا نميل بقوة تجاه تفسير إيفانز-بريتشارد تظهر للعيان لو أنه شاهد بالفعل مناظرة جرت في السابق بين النويري وأقربائه بشأن الأضاحي.

ونحن لا نملك وسيلة لمعرفة ذلك غير أن إيفانز-بريتشارد أشار أكثر من مرة إلى أن بحثه عن النوير تم دون الاستعانة في أغلب الأحيان برواة يمدونه بالمعلومات، وإنما استعان فقط بالعيش وسط النوير. ومن ثم فربما تهيأت له أسباب الثقة التي تدعم حكمه وتقييمه.

ولكن ماذا لو كان هناك من روى له فقط عن خلافات سابقة؟ هل كان من المحتمل أن يعمد الراوي إلى تلخيص وإيجاز الخلافات؟ ربما. ولكن إذا كان الراوي على دراية بالمعارف المحلية فإنه قد لا يتصور أن ما يُدلي به من معلومات، هو مجرد «استنتاج» أو «ملخص»، لو أنه أبلغ إيفانز-بريتشارد أن النويري وأسرته اختلفا وتشاجرا بشأن تكرار الأضاحي. وهذا هو ما يعرفه الجيران كأمر اعتيادي؛ إذ هناك من يسمع أصواتًا مرتفعة، وهناك من يسمع شجارًا ويعرف سببه. وليس لنا أن نتصور أن مثل هذه المعارف متناقضة، حتى إن بدت مركبة وهي كذلك يقينًا. إنها معارف ترتكز على القدرات العقلية المكينة التي فطرت عليها الروح الاجتماعية للبشر.

وتقضي أكثر القراءات معقولية بأن السوابق أدركها واكتشفها الشخص النويري نفسه من خلال الجدال الحاد والعنيف. ولعله قال شيئًا ما مثل: «تدَّعون دائمًا أنني أفرط في تقديم الأضاحي، وهذا زعم غير صحيح!» وتدعم كلمات إيفانز-بريتشارد هذه النظرة؛ إذ يرى أن الحديث التالي غير المباشر: «كان من مصلحة أسرته أن تقول إنه بدد القطيع» يفيد بأن مفتاح الشجار المستمر ظهر واضحًا على الفور أمام عيني إيفانز-بريتشارد عندما شرع النويري في الكلام. ولكن محاولة التوسع فيما قاله النويري لتصل إلى أنه «تهيأت له فرصة الفهم بأن ...» ربما يكون مجرد استنتاج. ولكن عسيرٌ القول: إنه غير صحيح أو مضلل. لقد دخل إيفانز-بريتشارد بينما كان الجدال دائرًا، وتوافرت آنذاك له مفاتيح لكي يلتقط أطراف الخيط.

وأحسب أن المعنى الضمني هو ضرورة أن نعزو إلى إيفانز-بريتشارد نوعًا من المعرفة العلمية بالوقائع؛ إذ من الطبيعي أن مثل هذه المعرفة ليست شاملة ولا مجردة؛ ولكنها تتسم على الأقل بخاصية مستساغة، إذ إنها تنبثق عن مجرى أحداث يمكنه وحده أن يجعل التفاصيل مفهومة. ولا يصل بنا هذا إلى حد معاملة إيفانز-بريتشارد وكأنه من النوير، أو القول: إنه يفهم جميع أبعاد حياة النوير، بل ولا حتى الزعم بأنه قادرٌ على دعم موقفه في جدال مع واحد من النوير. وإنما الأصوب قبول الرأي بأنه، في إطار هذا الوضع الخاص، توافرت له صلاحية كافية تؤهله لأن يشق طريقه عن فهم واضح.

لذلك أقترح ألا يكون معيارنا لقياس مثل هذه المعارف معيارًا مجردًا، وإنما عمليًّا (براجماتيًّا: هل بوسعك أن تعمل وتتصرف على نحو ملائم وصحيح في ضوء تلك المعارف؟ أم أنك كنت تستطيع أن تتصرف على نحو ملائم وصحيح، لو أن الأمر اقتصر على المعرفة وحدها، خاصة أن المعارف يجري اكتشافها في وقتٍ لاحق للحدث أو نتيجة الإخفاق في

اتخاذ تصرف صحيح؟) وأعتقد بالنسبة لحالة إيفانز-بريتشارد والنويري المحتج لنا أن نأخذ بهذه الصلاحية المحدودة بغية اكتمالها.

ولكننا في مجال آخر مثلما حدث حين لاحظ لينهارت أن تضرعات شعب الدنكا «بدأ يحس بأثرها المراقب الأجنبي نفسه» فإن عملية اكتمال المعارف اعتمادًا على النفس إنما تتم في تتابع سريع. ونجد في حالات أخرى، مثلما حدث عندما عرف فيرث كيف يمسك بيد با رانجفوري من المعصم ويعود به لكي يعتذر، فإن المعارف هنا تتوافر عن طريق التلقين. ونلحظ في حالات أخرى صعبة وشديدة الوضوح أن الدليل لا ينبثق بفضل جدارة مكتملة؛ بل نتيجة عملية تعلُّم ممتدة إلى أجل طويل جدًّا. وقد يذهب الظن إلى أن قلة خبرة الباحثين الأنثروبولوجيين تنسخ وتبطل شاهدهم؛ ولكننا نرى نقيض ذلك، إذ غالبًا ما تنشأ أقوى الشواهد إقناعًا من مجرد نقص الخبرة العملية والعمل على تصويبها.

من إمكانية الإجماع إلى الإجماع

بدأت حديثي بمفارقةٍ واضحة، وأعني بها مشكلة بناء معارف عامة موثوق بها تأسيسًا على مادة يتعذر اختزالها، فيما يبدو، إلى معارف شخصية أو خاصة بسيرة حياة ذاتية. ولكن ما إن نفهم علم الأنثروبولوجيا باعتباره نشاطًا حتى تنحل عقدة المفارقة تلقائيًّا.

وليسمح لي القارئ بأن أعرض الرأي على النحو التالي: هناك في الواقع نوعان من المعرفة: المعرفة التي يستخدمها، كمثال، النوير أنفسهم كعناصر فاعلة ومسئولة في خضم فيض النشاط داخل مجتمعهم. ويمكن القول: إن مثل هذه المعرفة، هي إلى حدٍّ ما، معرفة شخصية، ذلك لأنها معارف أشخاص يمارسها أشخاص في علاقات بعضهم ببعض. إنها من نوع المعارف التي توافرت، كمثال، عند أصحاب العقيدة اليانية عما يسمونه سياسة المعدة المحلية، أو العلاقات الدينية المَعِدِيَّة gastro-politics or gastro religious relations. بيد أن لها أيضًا جانبًا عامًّا، أو على الأقل، إمكانية محتملة عامة؛ إذ يمكن بسطها لتمتد إلى آخرين جدد في ظروف وملابسات جديدة. وفي هذا المجال تتعلق المعارف بمعيار جماليٍّ، أي بإحساس خاص بما هو أكثر أو أقل ملاءمة، أو ما هو متوقع في هذا الظرف أو ذاك. والمحك الوحيد لمثل هذه المعارف، أو الأسلوب الوحيد الذي يمكن لأي امرئ أن يعرف من خلاله إذا ما كان شخص ما لديه هذه المعارف أم لا هو محك الحياة اليومية. ومن ثم فإن كل شخص يقوم بتحقيق أو تصويب معارفه على نحو علني وعام بين الناس، وهذا وإن لم يكن الناس في عمومهم معهدًا يضم باحثين، وإنما هم مدرسة محن قاسية.

ويعمد الباحث الإثنوجرافي، من أمثال إيفانز-بريتشارد في المحل الأول، إلى الانهماك في مثل هذه الخبرة العملية حالَ ما يلتقي بها في الوسط المحيط به. وليس بالضرورة أن يتحقق له هذا الانهماك كاملًا، وإنما يحققه بالقدر الذي يُهيئ له إمكانية المضي قدمًا في سبيله لكي يتعلم بنفسه؛ إذ يتعين عليه أن يحيا كشخص مسئول وسط من اتخذهم موضوعًا لدراسته. ويبدأ انطلاقًا من الخبرة التي يحياها في تعلم الأنماط التي يمكن الإجماع عليها. ويفعل الباحث الأنثروبولوجي هذا بنفس الطريقة تقريبًا، وبنفس المعدات إلى حد كبير شأن أي إنسان آخر: رحالة أو تاجرًا أو مهاجرًا أو طفلًا.

ولكن الباحث الأنثروبولوجي، على خِلاف هذه الشخصيات، يستخدم هذه المعارف استخدامًا آخر إضافيًّا؛ إنه يسجلها، وأعني بكلمة «التسجيل» بطبيعة الحال شيئًا أكثر من مجرد الكتابة وحدها لإثبات أحداث ومشاهد مختلفة؛ ذلك لأن الباحث الأنثروبولوجي يتأمل هذه الأحداث ويضعها في دائرة الشعور، ويقارن بينها وبين أحداث أخرى، ويحتفظ بها في الذاكرة. وهدفه من هذا الحفظ هو ابتكار نوع آخر من المعرفة، إنه نوع مؤسس على معارف النوير للأشخاص من خلال الأشخاص، ولكن يجري إثبات صوابها داخل مجتمع أوسع وأكثر انتشارًا لا يشتمل فقط على العالم الخاص بالباحث الأنثروبولوجي، بل وأيضًا عالم الرواة أنفسهم الذين أمدوه بالمعلومات. وتتحول المعرفة بالنسبة لهذا المجتمع من معرفة كيف؟ إلى معرفة أن، ومن معرفة فاعل يؤدي دورًا إلى وعي نقدي، ومن فكر روائي إلى فكر نموذجي قياسي. حقًّا إن مجرد اكتساب معارف اجتماعية صميمة وتحويلها إلى معارف قائمة على نموذج قياسي، هو ما يسم على الأنثروبولوجيا بقيَمِه المميزة وطابعه الخاص كمبحث علمي.

بات الطريق الآن طويلًا. طويلًا جدًّا يفصل ما بين المشاركة في مشاجرة دارت بين ابن وأبيه شيخ القبيلة، وبين استخدام هذا الحدث في نص إثنوجرافي. إنه بعبارة أخرى طريق طويل يفصل ما بين شكل من أشكال المعرفة وبين شكل آخر منها. واتسم الطريق على طوله بقدرٍ كبير من الجهد الذي يبذله الباحث الإثنوجرافي؛ مثال ذلك أن ثمة أمورًا كثيرة يتعين تسجيلها، من ذلك: إحصاء تعداد السكان المحليين، واستقصاء مناهج العيش والارتزاق، والنصوص الشفاهية ... إلخ، ويمكن القول مرة أخرى: إن هذه الأشكال الأخيرة الخاصة بأشكال المعلومات التي يمكن حسابها وحصرها، يتعين وضعها جنبًا إلى جنب مع المعارف العملية للحياة الاجتماعية، ونسلط عليها ضوءًا كاشفًا لها جميعها. ويستلزم هذا كذلك قدرًا جهيدًا وعظيمًا من الفكر. وبعد أن يفرغ الباحث الأنثروبولوجي من بذل

الجهد المشار إليه يكون لزامًا عليه أن يصوغ أحكامه بطريقة توحي بالثقة لدى قرائه. أعني، بعبارة أخرى، أن عليه أن يخلق توافقًا في الآراء وإجماعًا بين جماعة مفككة من الناس، أو حتى مشتتة الرأي ومتباينة الاتجاه، أي جماعة يمكن أن تضم الآن جماعة أصحاب فكر أنثروبولوجي من قبيل زملائه وأقرانه، وربما قطاعًا عريضًا من القراء في مجتمعه الخاص. ولكن أيا كان الإجماع الذي يتم التوصل إليه، فإنه قائمٌ على إمكانية الإجماع الخاص بالرواية وغيرها من الأنماط التي يعرضها عليهم.

إذن ثمة ما هو أكثر من ذلك مما يسهم في صنع المعارف الأنثروبولوجية. إنها ليست بحال من الأحوال مسألة مقتصرة على ربط حكايات قليلة ببعضها البعض، تحكي عن أشياء حدثت في ميدان البحث. ويكفينا الآن أن نقول: إننا نفرض شروطًا على المعارف الجديدة هي غريبة تمامًا عن نموذجها الأصلي؛ إذ يتعين بالضرورة أن تتلاءم مع نظرة أكثر تجريدًا عن المجتمعات البشرية، كما يلزم أن تكون قابلة للتصحيح أو يمكن إثبات زيفها. ويخلط بعض الباحثين الأنثروبولوجيين بين هذه المعارف وبين المهارة الأدبية التي لا تهدف إلى الإبهام؛ بل إلى التوضيح. ومع هذا فإن المعارف الأنثروبولوجية التي جرى إبداعها على هذا النحو، إذا لم تكن لتحفظ روحها الباعثة للحياة في المعارف الشخصية بين أبناء النوير عن بعضهم البعض وبين بعضهم وبعض، فإنها لن تكون أبدًا معرفة بل تخييلًا ووهمًا.

الفصل التاسع

صندوق حلوى مهمل في غير ترتيب

سألت في الفصل السابق السؤال التالي: إذا كان علم الأنثروبولوجيا ذاته نشأ في رحم فيض أحداث الحياة البشرية والعلاقات البشرية — أو بعبارة أخرى تولد عن شيء متحول متغير جدًّا — فكيف لنا أن نضع ثقتنا فيه؟ وأجبت عن سؤالي بالقدر المتاح، وقلت: إننا نستطيع أن نضع ثقتنا إجمالًا في علم الأنثروبولوجيا بقدر ما نضعها في أي نشاط جمعي آخر. وقد استلزم هذا من ناحيةٍ نقصًا متناسبًا ومدروسًا من ثقتنا في العلوم الطبيعية. ويقضي من ناحية أخرى بزيادة اعتمادنا على الحكم أو التقييم الشخصي، وهو ما يعني الاعتماد على حكم يجري بين الأشخاص ومشترك بين الذوات.

وليسمح لي القارئ بأن أُعيد تلخيص الرحلة الطويلة التي أوصلتنا إلى هذه الإجابة. لقد بدأت مع استهلالي الأول للفرض بتوجيه ثلاثة أسئلة وثيقة الصلة ببعضها البعض. أولًا: ما هي الوحدة التي يقوم عليها التنوع الثقافي للبشر؟ وأجبت عن هذا السؤال بقولي: إننا بصفتنا بشرًا لدينا مجموعة خاصة ومميزة من السمات والقدرات، هي ما أُسميه الروح الاجتماعية. وتبلغ هذه الروح الاجتماعية أوجها في صورة القدرة على اقتفاء فيض معقد من النشاط الاجتماعي. وهذه ليست إجابة كاملة شاملة؛ ذلك لأنني أسقطت الكثير من الاحتمالات الواعدة، وأعني بها الكثير من الصفات التي يمكن أن تشتمل عليها «الوحدة النفسية للنوع البشري». بيد أن القدرات التي ضمنتها الروح الاجتماعية هي تلك القدرات التي اعتقدت، حسب تقديري، إنها الأكثر بروزًا في خلق التنوع الاجتماعي والثقافي لنوعنا البشري. إنني، بعبارة أخرى، شددت على تلك الأمور المشتركة بيننا جميعًا والتي هيأت لنا أن نختلف اختلافًا عقليًّا عظيمًا.

وقادتنا هذه الاعتبارات مباشرة إلى سؤال الثاني: كيف تولَّد التنوع؟ إنني لم أعالج جميع الموضوعات وثيقة الصلة بالسؤال؛ وإنما قنعت ببيان كيف يمكن أن ينشأ التنوع؟

وعند الإجابة أكدت أن الناس ليسوا فقط قادرين على اقتفاء فيض معقد من النشاط والأحداث، بل أيضًا قادرون على الاستجابة بطريقة ملائمة داخل هذا الفيض. وأكدت على أننا ونحن نتصور ورطتنا البشرية في ضوء هذه المصطلحات، فلا بد أن يكون معنى عبارة «بطريقة ملائمة» معنًى مرِنًا وتقريبيًّا وليس قاطعًا مطلقًا. ونحن لسنا بحاجة، أو على الأصح يجب ألا تكون لنا حاجة، إلى تصور أنفسنا ككائنات آلية automaton، أو عرائس متحركة، ما دامت الظروف الاجتماعية التي نواجهها هي، بلغة نيقولاس همفري، ظروف «عابرة زائلة مبهمة وقابلة للتغير لأسباب كثيرة ليس أقلها أنها متغيرةٌ نتيجة لأفعالنا نحن.» وأشرت أيضًا إلى أن مفهومنا للفيض الاجتماعي وما نفعله داخل هذا الفيض، خاضع للتفاوض بين الأفراد المشاركين فيه. ومن ثم خلصت إلى أننا قادرون كأفراد على إدراكه، وقادرون جماعيًّا على خلق النظم والمؤسسات الجديدة والمفاهيم الجديدة وأشكال الحياة.

وقادتنا هذه الإجابة إلى السؤال الثالث: كيف يتسنى لنا أن نفهم عن ثقة ذلك التنوع؟ وقد أكدت في الفصل السادس أثناء حديثي عن قصة سيدهاساجار، وكذلك في الفصل الثامن، أن أساس المعارف الأنثروبولوجية ليس مختلفًا عن أساس المعرفة عن أي إنسان في العالم الاجتماعي. وهذا فهم يفيد، وإن كانت فائدة محدودة، ويتميز بملاءمته للسلوك المرن القابل للتكيف الخاص بالعلاقات البشرية. ولكنني قلت كذلك: إن الباحثين الأنثروبولوجيين يحولون هذه المعارف الاجتماعية إلى نوع آخر من المعرفة هو ما اصطلحنا عليه باسم الإثنوجرافيا. ومن ثم فإن الإثنوجرافيا هي أسلوب من أساليب التعلم القائم على نموذجٍ قياسي والوثيق الصلة بجماعة محدودة من الناس في أماكن بذاتها وفي أوقات بعينها، وسأقول في الفصل الحالي شيئًا عن طبيعة هذا التعلم وعن قيمته واستخداماته.

إنه أكبر من صندوق الخبز

كتبت بين الحين والآخر في هذا الكتاب، وبخاصة في الفصل السابق، عن «أرشيف» الإثنوجرافيا، والفكرة عن وجود مثل هذا الأرشيف كشهادة حاسمة على التنوع الاجتماعي الثقافي بين البشر هي فكرة طرحتها لتكون بمنزلة فرض أساسي؛ ولكنني الآن أريد أن أضع هذه الفكرة بهدوء موضع تساؤل، وسبب ذلك أن الفكرة لا تحيط تمامًا، أو لا تحيط على نحو شامل بطبيعة العمل الذي يقوم به الباحثون الأنثروبولوجيون.

ولأبدأ بتقصِّي فكرة الأرشيف الإثنوجرافي وبعض تفرعاتها. يمثل الأرشيف العمل المتراكم للباحثين الأنثروبولوجيين باعتبارهم فريقًا جمعيًّا. وعندي قدر ضئيل من هذا الأرشيف موزع على الأرفف داخل حجرتي هنا، علاوة على قدر أكبر مصفوف فوق أرفف المكتبة الرئيسية للجامعة. وطبعي أن هذا الأرشيف في مجموعه غير متجمع في مكان واحد، ولكن يجري الاحتفاظ به في المخططات المختلفة الخاصة بتصنيف القوائم في المكتبات تحت عنوان «الأنثروبولوجيا». وتعتبر فكرة الأرشيف بعد هذا محفوظة ضمن ممارسات متنوعة؛ مثل الممارسات السائدة في الجامعات البريطانية الخاصة بتقديم امتحانات آخر العام: ثلاث ساعات للمادة لمعرفة كم حجم المادة من الأرشيف التي يمكن أن تفرغها خلال هذه الفترة.

وأحسب أن مفهوم «تفريغ» المعرفة ليس خياليًّا تمامًا؛ ذلك أن فكرة الأرشيف نجدها من زاوية فكرة مهمة، ووثيقة الصلة جدًّا بمفهوم المعرفة كمفهوم موضوعي، أي محتويات أداة توصيل، ومن حيث هي محتويات يمكن إفراغها ونقلها من مكان إلى آخر، ومن فصل في كتاب إلى تلميذ، أو من كتاب إلى مخ. وهنا تبدأ المشكلة في الظهور على السطح؛ إذ بينما يكون يسيرًا تبين المعرفة كمحتويات مستودع أو أداة نقل عندما نسأل عن استخدام مثل هذه المعرفة: ماذا نفعل بها؟ هل المعارف الأنثروبولوجية ذات أهمية تتجاوز حدود إفراغها دون نهاية من عقل إلى كتاب، ثم من كتاب إلى عقل؟ إنها رؤيةٌ تشبه الكابوس، أو أنها على الأقل عبث بلا طائل، يستبد بالعالم الأكاديمي. ومن يدري ربما كان موراي جيل-مان Murray Gell-Mann على صواب، عندما قال ذات يوم: إن تعليم القرن العشرين يشبه دخول أعظم مطاعم العالم ... ليعطيك قائمة الطعام لتأكل.

وقد تبدو هذه الاعتبارات ذات تأثير أقوى إذا ما تأملنا العملية الاجتماعية الخاصة بصناعة الأرشيف الإثنوجرافي. لقد أصبح علم الأنثروبولوجيا في القرن العشرين حرفة أو مهنة، أي وسيلة لكسب العيش، وهذا مصدر مهم في حد ذاته. إن الباحث الأنثروبولوجي يطلب درجة الدكتوراه، والتي تمنحها له الجامعة، لكي يسهم في تقديم المزيد من المعارف الأنثروبولوجية يُضيفها إلى المستودع الجمعي. ويشرف على هذا العمل باحثون أنثروبولوجيون. وتخضع وظائف هذه المهنة لإدارة باحثين أنثروبولوجيين، وتعتمد الإدارة هنا أساسًا على قاعدة من المنشورات. ويجري استعراض هذه المنشورات وقبولها أو رفضها من جانب علماء أنثروبولوجيين آخرين. وبعد ذلك فإن التقدم في مجال المهنة والارتقاء فيها رهن منشورات أخرى يستعرضها بدورها علماء أنثروبولوجيون؛ وهكذا

تمضي الأمور. وحسب هذا المنظور نجد أن المعارف الأنثروبولوجية، شأن أي سلعة، تظهر وكأن لها قيمة في ذاتها ومن ذاتها.

ونتيجة أخرى لازمة من هذا الطابع شبيه السلعة للأرشيف وهي أن مدخلاتها وما يفيد منها ينبغي أن يكون في الحقيقة أشبه بالموضوعات، أعني ينبغي أن تكون موضوعية؛ إذ يجب ألا تكون نتاجًا لنزوة فردية، ويجب ألا تكون ذات معنى واحد لشخص بذاته، ومعنى آخر لشخص آخر. ويتعين أن تكون ذات قيمة واحدة لكل شخص يتعامل معها، خارج القيود التي تفرض أصول نشأتها الاجتماعية والتاريخية. وتنعكس هذه النظرة، في الغالب الأعم، فيما يقوله علماء الأنثروبولوجيا عن الإثنوجرافيا. وهنا، على سبيل المثال، نرى روبرت بوروفسكي يبحث الموضوع في خاتمة دراسته الإثنوجرافية عن شعوب إحدى جزر البولينيز المسَّماة بوكابوكا Pokapuka ويقول:

«على الرغم من أن علم الأنثروبولوجيا ليس موضوعيًّا بالمعنى المطلق، إلا أن له قدرًا من الموضوعية يجعله أكثر من أن يكون مجرد نموذج لصورة من صور المعارف الشعبية أو «المحلية». ويتضمن علم الأنثروبولوجيا في جوهره مقارنة وتحليلًا لأوجه الاختلاف والتماثل في الثقافات.»[1] وها هنا يمكن أن تكون كلمات بوروفسكي صدًى لكلمات رادكليف-براون أو بنيديكت، مع تصورهما لعلم الإثنوجرافيا باعتباره أشبه بالمتحف، وكذا فكرتهما عن التراكم التدريجي للمزيد والمزيد من المعارف للمقارنة. وها هنا أيضًا نرى أن الأرشيف له بعض الدلالات الضمنية التي لا تروع، وإن كانت لدرجة ما مثبطة. وإذا كان البحث الإثنوجرافي يهدف فقط إلى إنتاج موادَّ من هذا النوع، أعني مواد يمكن أحيانًا مقارنتها، فإنه قد لا يستحق ما نبذله معه من عرَق ودموع.

ولكننا نجد في العبارات التالية مباشرة أن بوروفسكي يتخذ وجهة مغايرة؛ إنه يخطو بحسم إلى ما بعد فكرة المستودع الإثنوجرافي، ويلقي على الموضوع مزيدًا من الضوء الواقعي والمثير للاهتمام في آن واحد.

> «إن علم الأنثروبولوجيا بحكم طبيعة بحثه يفتح صدره للحوار مع الآخرين، متسلحًا باستبصارات ومنظورات مختلفة تتعلق بنفس الموقف. وإن التفسيرات الأنثروبولوجية تجعل الأفكار موضوع البحث واضحة بذاتها، في إطار ثقافة هي موضع شك وموضع مقارنة مع أساليب بديلة شائعة لدى الثقافة الأخرى. ولا يزال علم الأنثروبولوجيا ثاويًا داخل السياقات؛ ولكنه نسبيًّا أكثر حرية من هذه السياقات، ذلك لأنه يهيئ نفسه دائمًا وأبدًا لتنوع الأطر التي تتحدى الإطار الذي هو فيه.»

إن هذه الفقرة والكلمات الأساسية فيها التي تمثل المفتاح، وهي كلمات «حوار» و«الشك» و«التحدي»، هي، حسب ظني، أكثر صدقًا مع الممارسة والتطلعات وكذا مع القيمة المتحققة فعلًا للأنثروبولوجيا. ويوجد بالفعل، ولأغراض كثيرة، أرشيف إثنوجرافي. ولكن المعارف الإثنوجرافية، من حيث ابتكارها واستعمالها، بعيدة جدًّا فعلًا وعملًا عن كونها سلعة قابلة للتخزين. وإذا ما رغبنا في تشخيص مثل هذه المعرفة تأسيسًا على هذا المنظور، فسوف تكون معرفة قابلة للتغير وأكثر قوة، وجزءًا من عملية منسابة وطليقة من التفاعل والتداخل المتبادل.

وتأتي رواية بوروفسكي في ختام كتاب أثبت مرارًا أن طبيعة العمل الميداني الإثنوجرافي مُثيرة للشك وللنزال أحيانًا. لذلك فإن الحوار والشك والتحدي هي في المحل الأول من خصائص العمل الميداني ذاته، وخبرته الناجمة عن العمل من خلال الاندماج. ولكن كلمات بوروفسكي تعكس كذلك عملية إدراك جديدة بدأت تبزغ في أذهان الباحثين الأنثروبولوجيين، وتفيد بأن ما يكتبونه سوف يقرأه على الأرجح أولئك الذين هم موضوع دراستهم. والمعروف أنه كان من الممكن لعلماء الأنثروبولوجيا في الأجيال السابقة أن يغفلوا المتطلبات التي قد يفرضها عليهم قرَّاء لهم هذه الخبرة والمعلومات والحساسية. ومن ثم كان بالإمكان آنذاك الالتزام بالموضوعية جزئيًّا عن طريق افتراض أن من ندرسهم هم مجرد موضوع. ولكن اليوم باتت أخلاقيات المهنة الناضجة، علاوة على تقدم حالة من ندرسهم، وانتهاء كل علاقة استعمارية صريحة بين مجتمعات شمال الأطلسي والآخرين، كل هذا جعل الناس والجماعات موضوع الدراسة الأنثروبولوجية، أو مستشاري الباحث الأنثروبولوجي حسب تعبير دوجلاس كولكين، بمنزلة قراء وناقدين أيضًا. والمعارف الإثنوجرافية في نظرهم لا يمكن أن تبدو سوى باعتبارها صوتًا واحدًا داخل محادثة متصلة تجري داخل مجتمعهم.

لهذا فإن نظرة بوروفسكي تتجاوز علاقات المواجهة في الميدان إلى التفاعلات المفصلة في وحدة متكاملة بين طاولة الكتابة وكرسي القراءة. ويحدث القدر الأكبر من التحدي للمعارف الأنثروبولوجية بين الكاتب والقارئ، وليس بين الباحث الإثنوجرافي وأحد مستشاريه. ولقد كانت مرجريت ميد وكذلك روث بنيديكت تعرفان هذه الحقيقة عندما خاطبتا المجتمع الأمريكي، وقدمتا معارفهما عن المجتمعات الأخرى بعد إخضاعها لدراسة نقدية قوية. والملاحظ أن الغالبية العظمى من الباحثين الأنثروبولوجيين لهم طموحات أكثر تواضعًا، ولهم قراء أكاديميون متواضعون. ولكن هذا الحضور الوهمي، أعني

حضور القراء، ليس أقل من الباحث الإثنوجرافي ومجتمع المستشارين من حيث الأهمية والانتماء، كجزء من الوضع الاجتماعي للإثنوجرافيا المكتملة.

لذا فإن ما توافر لنا هنا هو قدر من الفهم للأنثروبولوجيا عند التطبيق. وعبارة «عند التطبيق» تعني المعرفة كحجة أو المعرفة كأداة تحدٍّ. وهذا من شأنه أن يجعلها في آن واحد أقل ثباتًا وأكثر إثارة للاهتمام، ومن ثم فإن ما أريد أن أفعله الآن هو العمل، وأيا كان حجم العمل كبيرًا أم صغيرًا في سبيل الوصول إلى هذه النتائج ذاتها ولكن من اتجاه آخر، أعني من اتجاه الكتابة الأنثروبولوجية ذاتها.

المصيص

سأشرع مرة أخرى من البداية لأنظر إلى المعرفة الإثنوجرافية للحظة من خارج السياق — أو على الأقل فقط من داخل سياق يُماثلك أنت أيها القارئ — وسوف أحتاط ضمنًا. وسوف أستهل ببعض فقرات من كتاب إدوارد شيفلن «أسى المتوحد وتوهج الراقصين». والكتاب عن شعب كالولي الذي يعيش قريبًا من جبل بوسافي في بابوا نيو غينيا. واقتبست هذه الفقرات من فصل في الكتاب يبدأ بملاحظة عامة، تُفيد أنه يشيع بين شعب كالولي اهتمامٌ بالطعام؛ ولكن ليس بسبب نقص الطعام ... وإنما الطعام مهم لأنه أداة تحقق علاقة اجتماعية.» ويستطرد قائلًا:

> «أدركت هذا فور دخولي ولأول مرة مَسكنًا خشبيًّا مقامًا فوق هضبة. جلست منهكًا على حافة إحدى المصاطب الخاصة بنوم الرجال؛ بينما كنت أستخرج ديدان العلقة من داخل جوربي. وبينما أنا كذلك اقترب منِّي رجل وبيده حزمة مغطاة بالسواد وتشبه الرغيف. كسر كسرة وأعطانيها، وإذا بها تشبه الطباشير المغطى بمادة رمادية وقشرة مطاطية. وسادت فترة صمت بينما الحضور داخل المسكن يرقبونني ليروا ماذا عساي أن أفعل. وأخذت قضمة وأنا على مضضٍ. وذكرني الطعم بمادة المصيص؛ إذ يشبهها كثيرًا. وسألني أحد المضيفين مشجعًا «نافا؟» أي «جيد؟» ... وأجبت قائلًا: «نافا» ولكن بعد أن جاهدت لأستجلب بعض اللعاب في فمي ... وقال مضيفي: «آه»، وهو ينظر حوله إلى الآخرين. وأحسوا براحة واسترخاء؛ إذ ما دمت قد أكلت الخبز المصنوع من نبات الساغو فقد استقر في أذهانهم أنني أصبحت رفيقًا لهم.»[2]

أرجو أن نلحظ أولًا أن هذه الفقرة تشبه كثيرًا جدًّا الفقرة التي تُحدثنا عن با رانجفوري. إنها فقرةٌ روائية، قصيرة للغاية، وقد كتبت لتوضيح الدوافع وحالات الذهن عند المشاركين: التوتر في البداية مع الخطوات الأولى لمخاطرة تقديم الطعام، وأعقبتها حالة الاسترخاء العامة عندما أجاب شيفلن إجابة ودية. وقد تبدو التفاصيل الخاصة بديدان العلقة في الجوارب شيئًا دخيلًا وغريبًا؛ ولكنها في واقع الأمر تحدد إيقاع اللقاء وتبين كيف اجتذب الرجل من أبناء كالولي انتباه شيفلن ليتخلى عما يفعله حتى يقدم إليه الطعام. وتشتمل الفقرة على قدرٍ كبيرٍ من العمل الفني، وبعض هذا الفن هو في الحقيقة من طبيعة «استراتيجيات الاندماج» التي قالت بها ديبورا تانين، مع فارق واحد وهو أن الاندماج هنا بين الكاتب والقارئ. ونذكر كمثال أن ديدان العلقة تُفيد هنا في تحديد بؤرة عامة للمشهد، وهي بؤرةٌ ستكون يقينًا موضع اهتمام مشترك سواء بالنسبة إلى شيفلن وكذا بالنسبة لأي قارئٍ غير معتاد عليها.

ولكن القسمة البارزة التي أريد أن أؤكد عليها هي العلاقة بين التعميم الأوَّلي — الطعام مهم لأنه أداة خلق علاقة اجتماعية — وبين القصة. ذلك لأن ما سوف نتبينه في هذا التحليل الموجز هو عملية نسج مستمرة جيئة وذهابًا بين الرأي العام الفضفاض عن شعب كالولي إجمالًا وبين الحدث الحي والمميز الذي يصوره بوضوح. وسوف نخطئ إذا ما عالجنا التفاصيل النوعية، مثل القصص وما شابهها، باعتبارها مجرد برهان أو بيِّنة على صدق حجة مجردة، أو للإيحاء بأن الحجة المجردة هي جوهر الخطاب. ونحن من ناحية لا نجد محاولة لإثبات علاقة محددة بين القصص والتجريد؛ وستعمل القصص ذاتها من ناحية أخرى على اطراد الفهم، تمامًا مثلما فعلت قصة سيدهاساجار. ونتعلم هنا، على سبيل المثال، عن طريق القصة درجات الأهمية المنسوبة إلى تقديم الطعام؛ وهذا من نوع الحدث الذي يجعل جمعًا من الناس داخل إحدى القاعات يهبُّون وقوفًا ليشاهدوا ما يحدث. وهذا ما لم يوضحه شيفلن صراحة، ولكننا نجده مع هذا مندمجًا مع ما يقوله. ويصبح هذا جزءًا من فهمنا، حتى إن لم يُشر إليه صراحة. وكذلك يراوح فهمنا إلى أمام، من رواية عامة إلى حدث خاص ومحدد، ثم إلى أمام مرة ثانية وصولًا إلى رواية عامة أخرى.

وهنا أتخطى إحدى الفقرات لألتقط رؤية شيفلن وحجته:

> «إن تقديم الطعام والمشاركة فيه عند شعب كالولي هما عملية توصيل عاطفي. إنها تعبير عن المشاعر الوجدانية وعن الألفة وحسن الطوية. والطفل الذي

لا يزال يدرج وانفجر باكيًا حين رآني أول مرة أنَّبهُ أبوه قائلًا: «لا تبك، إنه يقدم الملح» وشرح لي الرجل قائلًا: «إن على المرء أن يقدم طعامًا إلى صغار الأطفال» حتى يعرفوك ويحبوك ولا يخافوك.»[3]

تأتي هذه الرسالة في موازاة الرسالة السابقة عليها؛ رؤية عامة تعقبها قصة شديدة الإيجاز؛ بيد أنها أيضًا تعرض نظرة شيفلن بطرق ثلاثة متمايزة؛ أولًا: تقدم رؤية عامة ذات علاقةٍ واضحة بالسابقة عليها (الطعام أداة خلق علاقة اجتماعية). ولكن هذه العبارة العامة تكشف عن جانب مغاير للموضوع؛ إنها تؤكد الحالة العاطفية والوجدانية وليس فقط الواقعة المجردة الخاصة بالارتباط عن طريق الطعام. ثانيًا: يوضح شيفلن الآن علاقة شعب كالولي ببعضهم البعض وليس علاقتهم به هو. لذا فإذا كان هناك من ظن أن لشعب كالولي سلوكياته المميزة التي يختص بها الأجانبَ، سيبين له الآن بوضوح عدم صحة هذا الظن. ثالثًا: تؤكد الفقرة كيف يتحدث أبناء شعب كالولي أنفسهم عن الطعام، وكيف يفكون فيه، وما هي رؤيتهم الأساسية إلى الطعام والعلاقات الاجتماعية. أو بعبارة أخرى أن شيفلن هنا يدع شعب كالولي يقدم رؤية عامة على مسئوليته هو.

سوف آتي بفقرة أخرى واحدة فقط، وهي فقرة تبدأ من حيث انتهت الأخيرة (ينبغي أن يُقدم المرء الطعام لصغار الأطفال «حتى يعرفوك ويحبوك ولا يخافوك ...») تقول الفقرة:

حريٌّ بأن تطبق النصيحة بالعدل على كل العلاقات الاجتماعية لأبناء شعب كالولي. ويمارس أبناء شعب كالولي هذه العلاقات فور مجيء طفل إلى العالم:

«بعد يوم أو أكثر قليلًا من ميلاد الطفل يأخذه أبواه وقليل من أقربائه في خروجة سريعة إلى معسكر في غابة حيث يقضون بضعة أيام يصطادون جراد البحر وديدان نبات الساج لإطعامه. والهدف المشترك هنا جعل الطفل قويًّا، وإدخال السرور عليه وأن يشعر بأنه موضع ترحيب حتى لا «يعود أدراجه إلى حيث أتى» ويموت. ويتعين وجود آخرين مع الأم التي تطعم وليدها من صدرها، وحتى تتهيأ الفرصة لخلق علاقة معه من خلال إطعامه.»[4]

وتستمر بعد هذا عملية تقديم الطعام والمشاركة فيه جماعيًّا، ليكون الاصطلاح الاجتماعي الذي تتشكل في إطاره العلاقات الوثيقة والمشاعر الوجدانية الجمعية. وقد يحاول فتًى مغرم بفتاة أن يدسَّ لها سرًا قدرًا

> قليلًا من الملح أو قطعة لحم لكي تعرف حقيقة مكنون شعوره. وإذا كان ثمة رجل شاء أن يعبر عن حزنه لفراق عزيز عليه فإنه يقول: «أعطاني قطعة من لحم الخنزير.»

تتواصل في هذه الفقرة عملية تطور الرؤى العامة عن حياة شعب كالولي. وترسم الآن في خطوطٍ عريضةٍ مدًى واسعًا من الميلاد إلى مراحل التغزل والتودد إلى فتاة، ثم إلى الوفاة. ولكن تأخذ الرؤى التفصيلية الآن شكلًا آخر. إنها لم تعد أحداثًا خاصة ومحددة تقع في أزمنة معينة؛ بل باتت هي الأخرى أكثر عمومية في ذاتها. وتعكس لنا ما هو نموذجي في حياة شعب كالولي. وبوسعنا، بل يجب علينا في الحقيقة، أن نفترض أن شيفلن شهد بنفسه هذه الأحداث، مثل تقديم الطعام لطفل حديث الولادة، أو النحيب والولولة على متوفى؛ ولكننا أيضًا مدعوون لكي نرى أن أيًّا من هذه الحوادث هي نوع من روتين الحياة بدرجة أو بأخرى، وأنها متوقعةٌ، وهي اصطلاح اجتماعي بصورة ما. إنها من نوع الأمور التي يعملها أبناء شعب كالولي بطبيعتهم في إطار خبرتهم ومجتمعهم. والحقيقة أن هذه الاصطلاحية الاجتماعية في أداء الأمور هي التي حفزت إلى استخدام الأحداث الأكثر تميزًا وتخصصًا السالف ذكرها. وسوف نخطئ، بطبيعة الحال، إذا ما نظرنا إلى هذه الأفعال وكأنها أفعال تلقائية، أو أنها تجري دون تفكير فيها. إن أهم ما يميزها أنها تجري باهتمام كبير وتروٍّ كبير. ولكنها تمثل المعيار الجمالي المشترك عند شعب كالولي، كما تكشف لنا عن الحس الجمالي إزاء الشيء الصواب لكي يفعله، ومع من، وفي أي مناسبة.

وعلى الرغم من أن هاتين الفقرتين تشتملان فقط على جزء صغيرٍ من كتاب «أسى المتوحد وتوهج الراقصين» إلا إنهما تصوير جيد للكتاب كله. إنهما في واقع الأمر عينة من خيوط نسيج، أو قطعة نسيج تكشف بوضوح عن ألوانها الأساسية وعن نوع القماش. وواضح أن بعض هذه الخيوط من عند شيفلن. ولكن الغزل الأساسي ليس غزله هو، ذلك لأن النسيج يصور جيدًا طابع المعرفة الأنثروبولوجية عند أهم مستوياتها الأساسية. وتتألف هذه المعرفة تحديدًا من الرؤى والعبارات العامة في تطورها المطرد عبر مراحل مختلفة، ومن أحداث مميزة، ومن علاقاتها ببعضها البعض داخل إطار جامع متطور. وهذا الكل أو الإطار الجامع هو الخاصة الأساسية للمعرفة القائمة على نموذج قياسي في مجال الأنثروبولوجيا؛ إنها الفهم الأساسي الذي يتعيَّن على الدارس أن يبدأ بالنظر في ترابطاته وأن يستعرضه عقليًّا بينه وبين نفسه، وأن يستقصي بخياله من أين تكون

البداية ليدرس الإثنوجرافيا. وإذا ما كان كل حدث بمفرده يمثل نمطًا بذاته، إذن فإن الإثنوجرافيا ستكون نمطًا للأنماط، وسيتمثل التفكير الإثنوجرافي في العمل تأسيسًا على هذه الأنماط العليا meta-patterns. وتمثل المعرفة الإثنوجرافية في الحقيقة لقاء، ولكنه لقاء يبدأ داخل إطار هذا الضرب المحدد من الفكر القابل للتمدد. إنها وسيلة التفكير تحيل هذه المناسبات المتباينة مثل النُّواح على الميت، أو هدية إلى زائر غريب. وننسجها شيئًا واحدًا قابلًا للفهم والمعقولية.

وهناك جداول من التنظيمات أوسع من ذلك، وأنماط أكبر في كتاب شيفلن. ونجد الفقرتين المذكورتين آنفًا في الفصل المعنوَن «أنا لا آكل هذا الشيء يا أخي». ويمضي فيه شيفلن محاولًا استقصاء كيف أن مقاسمة الطعام تخلق هذه العلاقة أو تلك، بين الأخوة الأشقاء، وبين الأقارب والأنساب، وبين الأطراف حين يتبادلون الحديث، وبين الزوج وزوجته، وبين الأم وطفلها. ثم بعد ذلك يتناول النقطة التي اتخذها عنوانًا للفصل؛ إذ يُغير مساره ووجهته ويوضح كيف أن قيودًا بذاتها مفروضة على أنواع محددة من الأطعمة، وهي بالتالي قيود على مقاسمتها، ولها نتائج متباينة؛ إذ بينما تخلق المقاسمة روابط، فإن التحريمات الخاصة بالطعام تخلق حواجز بين الناس على نحو ما يكون بين المتزوجين وغير المتزوجين من الرجال، أو بين النساء والرجال. وحسب هذا المنظور فإن مقاسمة الطعام التي استهل بها الفصل من الكتاب، تبدو مثالًا على الكيفية التي يتناول بها أبناء شعب كالولي علاقاتهم مع بعضهم البعض. ويفعلون هذا بوسائل كثيرة، أبرزها تقديم عدد من الأطعمة المختلفة، أو الامتناع عن ذلك، والأكل منها أو تحاشيها. ومن ثم فإن العبارة العامة التي تقول: «الطعام مهمٌّ لأنه أداة خلق علاقة اجتماعية» تفضي في النهاية إلى معالجةٍ أكثر أو أقل شمولًا لطبيعة وأسلوب علاقات شعب كالولي في مجموعها.

والملاحظ أن هذا التوزيع النمطي الأوسع نطاقًا في الإثنوجرافيا عند شيفلن يفتح الباب نحو أنماط أخرى تتجاوز شعب كالولي وتتجاوز الكتاب ذاته. والحقيقة أن الفصل المعنون «أنا لا آكل هذا الطعام يا أخي» يفي بدور يمكن أن تكتبه في دراسة إثنوجرافية أكثر تقليدية أو أقدم عهدًا تحت عنوان «صلة الأرحام» Kinship». والجدير بالذكر أن علم الأنثروبولوجيا عندما اعتبر نفسه دراسة عن المجتمعات البدائية صغيرة الحجم، كانت «صلة الأرحام» هي الفصل الذي يُمثل المدخل الكامل على صدر قائمة موضوعات الأنثروبولوجيا. ولا يزال في الحقيقة هذا الموضوع يحتل أولوية كبيرة ومكانة بارزة. ونلاحظ أن شيفلن لا يقارن صراحة بين أشكال وأساليب العلاقة، عند شعب كالولي وبين نظيرتها لدى شعوب أخرى. ولكن التفاصيل التي يعرض من خلالها شيفلن موضوعه

وترد متناثرة هنا وهناك بين ثنايا الكتاب، تبين بجلاء أنه كان يفكر كثيرًا في عمل مقارنة بين ما يدرسه وبين تلك الأشكال الأخرى بعد أن يفرغ من دراسته.

وفي هذا الإطار نفسه نجد هذا الفصل من كتاب شيفلن يمتزج مع فصول أخرى من الكتاب، بغية دراسة فاحصة لفكر مهمة أخرى يتضمنها علم الأنثروبولوجيا في مجموعه. ونعني بها فكرة التبادلية أو التعامل المشترك. ولقد كان الباحث الأنثروبولوجي مارسيل موسى هو الذي ثبَّت وضع مادة «الهدية The Gift» على جدول أعمال الأنثروبولوجيا. وأوضح ملاحظته الأساسية من خلال العديد من الأمثلة الإثنوجرافية المنتشرة على نطاق واسع. وتقضي هذه الملاحظة بأن السلع المادية ليست مجرد بضائع؛ بل هي، بكلمات شيفلن، أدوات لخلق علاقات اجتماعية. إننا إذا اقتصرنا في بحثنا على شعب كالولي وجيرانهم سيتولد إحساس يُفيد بأن عملية الأخذ والعطاء المستمرة للهدايا، وهي ليست فقط هدايا حكام؛ بل وأشياء أخرى، هي موضوع أساسي يمايز بين بابوا نيو غينيا وبين منطقة ميلانيزيا على اتساعها، والتي يشكل شعب كالولي جزءًا منها. ولكن نجد بعد هذا كله أن استخدام موضوعات مادية باعتبارها رموزًا أساسية للروح الاجتماعية البشرية، مسألة عامة وشاملة بين البشر جميعًا. وليس لنا أن ندهش، في ضوء ما عرضناه في كتابنا هذا، حين نعرف أن علماء الأنثروبولوجيا قد اكتشفوا هذا. والسبب أن الأنثروبولجيا بصورة أو بأخرى عُنيت دائمًا ببحث التنوع في صور العلاقات البشرية. بيد أنني الآن أفيد هنا من سبعين عامًا من تاريخ الإثنوجرافيا التي غرست أفكار موسى وغذَّته بها.

وهذه يقينًا أُطُر نسبية ويتعين أخذها في الاعتبار؛ حيث إن بوروفسكي أشار إلى بعضها في حديثه عن الأنثروبولوجيا كمبحث نسبي يعتمد على المقارنة. لكن على الرغم من إسهابي في شرح هذه المقارنات إلا أنها ليست سوى نوع من التحدي الذي يتميز بطابع خاص. وإنه لأمر مثيرٌ معالجة موضوع صلة الأرحام، على نحو ما فعل شيفلن كمثال، باعتبارها مجال نشاط يتحلل جزئيًّا داخل نطاق محدود جدًّا، نطاق مقتصر على بعض الإخصائيين المعنيين بموضوع صلة الأرحام داخل مبحث الأنثروبولوجيا في مجموعه. وليس معنى هذا عمل أن شيفلن لا يمكن النظر إليه باعتباره معارف في علاقة تحدٍّ مع مجتمعات شمال الأطلسي بعامة؛ إذ يمكن النظر إلى القسط الأكبر منها باعتبارها كذلك. ولكنني أتحول بدلًا من هذا إلى مبحث إثنوجرافي آخر، لنستقصي كيف يمكن أن يظهر تحدٍّ آخر أكثرُ عمومية.

ما فوق الطبيعي

يُمثل الاقتباس التالي مطلع الفصل الرئيسي من كتاب جودفري لينهارت «الإلهيات والخبرة: ديانة قبائل الدنكا Divinity and Experience: The Relegion of the Dinka» وقبائل الدينكا رعاة في جنوب السودان.

يزعم أهل الدنكا وهم داخل عالمهم الأوحد المعروف لهم (ذلك لأن فهم تخييلات محدودة عن «عالم آخر» له تكوين مغاير) أنهم يلتقون «أرواحًا من أنواع مختلفة، يطلقون عليها اسمًا عامًّا هو جوك Jok». وسوف أتخذ لها هنا اسمًا خاصًّا هو «القوى». وينظرون إلى هذه القوى باعتبارها أرفع شأنًا في سلم الوجود، فهم أرقى من البشر ومن الكائنات الأرضية الأخرى، وتعمل هذه القوى فيما وراء الزمان والمكان كبعدين يحددان نشاط الإنسان. ولكن ليس متصورًا أنها تشكل «عالم أرواح» مستقلًّا خاصًّا بها. وتهتم هذه القوى بشعب الدنكا باعتبارها قوى فوق بشرية، تشارك في الحياة البشرية وغالبًا ما تؤثر في الناس تأثيرات ضارة أو نافعة. وتظهر عند تفسير الوقائع والأحداث. ومن هنا نجد شعب الدنكا يُقسم عالمه الأوسع إلى «عالم البشر» و«عالم القوى». وهو ما يعني، جزئيًّا، تقسيم الأحداث إلى نوعين. عالم الإنسان وعالم يقاسمه ويشاركه طبيعته الأرضية، ويمكن مقارنته فكريًّا بالقوى التي يعتبرها المجتمع جماعيًّا ذات طبيعة مغايرة. والملاحظ أن الفكر الديني والممارسة الدينية عند أهالي الدنكا تحدد وتنظم العلاقات بين الموجودات التي لها هاتان الطبيعتان المختلفتان، وتجمعها في عالم واحد هو عالم الخبرة البشرية الذي يمثل مقرهم المشترك.

ولم أجد من المفيد أن ألتزم بالتميز بين موجودات أو أحداث طبيعية، وأخرى «فوق طبيعية» بغية وصف الفارق بين البشر والقوى. وسبب ذلك أن التمييز يعني ضمنًا تصورًا لمسار أو لسنة الطبيعة على نحو مخالف تمامًا لفكر الدِّنكا. إذ حين يغزو شعب الدنكا البرق كمثال إلى قوة خاصة فوق بشرية، فإن هذا يزيف فهمهم ويبالغ في الحقيقة في الفارق بين فهمهم وفهمنا نحن عند الإشارة إلى قوة خارقة للطبيعة. إن قوة البرق هي أيضًا قوة فوق بشرية عندنا وعند شعب الدنكا على السواء، هذا على الرغم من اختلاف تأويلنا عن تأويلهم. ومن ثم فإن أحد مهامِّي التالية إثبات وبيان كيف أن قسمات كثيرة من فكر الدنكا الديني وأعمالهم، مرتبطة بخبرتهم عما نسميه «الطبيعة» وعن نطاق وحدود السيطرة البشرية داخل بيئتهم بخصائصها المميزة.[5]

وإذا قارنا الآن هذه الفقرات التي كتبها لينهارت بما سبق أن اقتبسناه من كتاب شيفلن نجد أنها جميعًا تختص بالجانب العام. فهذه هي الملاحظات العامة التمهيدية

التي تضيف الإيقاع المميز للباحث الإثنوجرافي (الفردي المميز في تبادل مع العالم) والذي يلي ذلك.

علاوة على هذا فإن النظرة المعروضة إنما هي رجع صدى لأفكار عرضَها باحثون أنثروبولوجيون آخرون. مثال ذلك أنها تردد صدى مثلما ترفض أيضًا تعريف تايلور للدين بأنه (اعتقاد في موجودات خارقة للطبيعة). وسبق أن واجه هذا التعريف معارضات ضارية واسعة النطاق ابتداء من إميل دوركايم. وترفض ميلًا عامًا لدى علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع للحديث عن «عالم الروح»، أو استخدام الصياغة الفيكتورية «عالم آخر» لوصف أفكار وممارسات مثل أفكار وممارسات الدنكا. والملاحظ أن من القسمات المميزة لأسلوب لينهارت هو أن يدع للأصداء وجودها الضمني بدرجة أو بأخرى؛ غير أن القوة الفاعلة لحجته تتجاوز الكلمات ذاتها. ويقول بعد ذلك ما يلي: «قد يظن الأنثروبولوجيون أن كذا وكذا هو الحالة بعامة، ولكنها في واقع الأمر بالنسبة لشعب الدنكا شيء مختلف، وشيء أكثر دقة ورفاهة. وإذا لم تصدق هذه الأفكار بالنسبة لشعب الدنكا فإنها، وتأسيسًا على هذه الحقيقة، ليست قابلة للتصديق بصورة عامة وشاملة، وربما تكون غير ملائمة وغير صحيحة في حالات أخرى.»

وهكذا فإن مبحث الإثنوجرافيا عند لينهارت، شأنه شأن الجزء الذي اقتبسناه عن شيفلن وناقشناه آنفًا، يشكل تحديًا داخل علم الأنثروبولوجيا ذاته. ولكن فكرة التحدي التي عرضها بوروفسكي هي فكرة أعم، ذلك لأنها تؤكد أن الروايات الأنثروبولوجية من شأنها أن تجعل الأفكار موضوع البحث واضحة جلية بذاتها في إحدى الثقافات، وموضوعًا للشك وموضوعًا للمقارنة مع أساليب بديلة مشتركة في ثقافة أخرى. وها هنا نجد إثنوجرافيا لينهارت عن شعوب الدنكا تحقق أعظم تأثير لها من حيث تحديها للأنثروبولوجيا ولكن ليس في نطاقها الضيق، بل تحديها للأفكار العامة السائدة في شمال الأطلسي عن الدين.

ولنتأمل أسلوبه في معالجة التقسيم بين ما هو طبيعي وما هو خارق للطبيعة. إنه تقسيم لم يبتدعه علماء الأنثروبولوجيا، كما أن استخدامهم له يعكس الاستخدام الأوسع نطاقًا له على أيدي علماء شمال الأطلسي. إنه تقسيم للأشياء ويعود بتاريخه إلى عهد اللقاء بين اللاهوت المسيحي، والفكر الإغريقي وبخاصة الفكر الأرسطي عن العالم الطبيعي. زدْ على هذا أن النمو الهائل للعلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر لم يقدم ما ينقض هذا التمييز ذاته، بل دعمه فقط حتى عند الشك في حقيقة وأهمية جانب من التقسيم، وهو القسم الخارق للطبيعة أو عالم الروح؛ لذا فإن استخدام التمييز ضمنًا أو صراحة من

جانب الباحثين الأنثروبولوجيين لا يمكن اعتباره تطبيقًا لمصطلح تقني بسيط وواضح. ونحن هنا، على العكس من ذلك، إزاء مجموعة متداخلة من الأفكار التي تعتبر واضحة بذاتها في إحدى الثقافات وتكون موضع شك، وكذا موضع مقارنة مع أفكار خاصة بثقافات أخرى.

والآن التحدي الذي يمثله لينهارت، وكذا التحدي الذي يمثله شعب الدنكا من خلال لينهارت، ليس هو إنكار وجود قدر من التمييز. والحقيقة أن الفصل الذي ظهرت فيه هذه الفقرة يحمل عنوان «التقسيم في العالم». ويقر لينهارت بهذا التقسيم بكتابته عن «القوى» باعتبارها المقابل للبشر. لا؛ إن التحدي أكثر دقة ورهافة من هذا. إنه يوضح أن القوى والبشر يسكنون معًا عالمًا واحدًا «العالم الأوحد للخبرة البشرية التي هي موئلهم المشترك». علاوة على هذا يشدد لينهارت على أن هذا العالم الأوحد هو عمليًّا نفس عالم الخبرة البشرية، أو هو بكلمات بروفسكي «نفس الحالة» التي تسكنها شعوب شمال الأطلسي. ويضفي لينهارت على هذه النقطة قدرًا من الحيوية بمثال البرق، الذي هو تمامًا «فوق بشري» في نظرنا وفي نظر شعب الدنكا.

لهذا فإن الدعوة إلى قراء شمال الأطلسي هي دعوة تتسم بالقوة والصراحة: أن ينظروا إلى عالم خبرتهم العادية بعيون شعب الدنكا. ولقد تبين لي من خلال خبرتي في مجال التعليم في مجتمعات شمال الأطلسي، أن الأفكار التي تشبه تلك الأفكار التي يقدمها — أو ينقلها — لينهارت قد يتعذر إدراكها وفهمها. وليس مرجع ذلك ما انطوت عليه هذه الأفكار من صعوبة أصلية فيها، وإنما بسبب أنها تناقض بشكل شامل وتام الأفكار التي هي موضع إيمان وتسليم. وتتمثل إحدى هذه الأفكار المسلَّم بها في ميل شعوب شمال الأطلسي، إلى أن يضفوا زيفًا وتعسفًا على شعب الدنكا درجة من التفصيل والإحكام الغريبين عن أفكاره. ويوضح لينهارت ذلك ببساطة حين يقرر أن القوى «تظهر خلال تفسير الأحداث». ومناط الأمر هنا أن شعب الدنكا لا يشارك في التأمل الفكري التفصيلي المحكم. ولهذا فإنه لا يضفي على القوى صفات تتجاوز الصفات وثيقة الصلة بتأثيرها المباشر في الناس. وفي هذا يقول لينهارت بعد قليل في نفس الفصل:

> «ومن ثم فإن ديانة الدنكا هي علاقة بين البشر والقوى فوق البشرية التي يلتقي بها الناس؛ أي بين قسمين من العالم كلاهما منفصلٌ عن الآخر انفصالًا جذريًّا. وكما سيتضح فيما بعد فإنها ديانة ظاهراتية أكثر منها لاهوتية؛ إذ إنها تفسير لعلامات خاصة بالنشاط فوق البشري أكثر منها عقيدة عن الطبيعة الأصيلة للقوى الثاوية وراء تلك العلامات.»[6]

والمقارنة الرئيسية هنا هي مقارنة بين «تأويل العلامات» من حيث تعارضها مع «عقيدة عن الطبيعة الأصيلة». فالبرق، على سبيل المثال، هو حسب الاعتقاد: تدخل مباشر من قبل الآلهة في شئون البشر، والمألوف في حالات العواصف الرعدية أن يجلس الناس في صمتٍ وإجلال لأنهم إزاء حضور مباشر للآلهة.[7] ويكشف العمل بهذه الطريقة عن تأويل لمعنى ما يجري من أحداث، وعن فهم الدنكا للآلهة وظهورهم المباشر؛ ولكن مثل هذا السلوك ليس مجرد عقيدة محكمة التفاصيل عن الآلهة. إنه لا يعني بالضرورة أن لدى شعب الدنكا فكرة عن جوهر الآلهة أو مكانهم أو أحجامهم، أو ألوانهم أو عددهم أو أصلهم ومنشئهم أو حركتهم. ولكن شعب الدنكا على النقيض من ذلك أميل إلى اعتبار أكثر ما يتعلق بأمور الآلهة هو شيء مجهول لنا ببساطة؛ إنه في النهاية فوق بشري. ويمكن بالمثل لمسيحي عامي من غير رجال الدين أن يتصور الآن، أو ربما تصور في الماضي، أن الملائكة هم قوى فاعلة مسئولة عن حدثٍ غريب أو حدث يتعذَّر التحكم فيه. ولكن هذا المسيحي العامي لن يكون بحاجة إلى أن يعرف، مثلما يعرف رجل الدين، كم عدد الملائكة الذين يمكن لهم أن يتجمعوا ليرقصوا فوق رأس دبوس. والفكرة التي يهدف إليها هنا لينهارت مرتبطة بفكرة سبق أن تحدثت عنها، وهي أن إضافة فقه الإلهيات والفلسفة إلى الدين ليس أمرًا ضروريًّا عن أصالة، وإنما هو نتاج تطورات تاريخية محددة. إذ كان لدي المسيحيين، ولا يزال، فقهاء إلهيات يصوغون الرؤية بشأن عالم آخر غير مرئيٍّ. ولكن شعب الدنكا ليس لديه أحد. إنهم قنعوا بالنزر اليسير من التخييلات عن «عالم آخر».

ونجد ما يؤكد أمانة لينهارت في حديثه عن هذه العلاقة المباشرة في ديانة الدنكا. ولكن الدليل يتمثل في شيء لم يأت على يديه هو. إنه حسبما تبين لي لم يستخدم كلمات مثل «يعتقد» أو «اعتقاد». وسبب ذلك أن مثل هذه الكلمات تحمل في مضمونها شحنة من الممارسات والأفكار والمفاهيم ذات الطابع الخاص المميز، وأعني بذلك طابعًا مسيحيًّا على وجه التحديد؛ إذ حين يؤمن المرء فإنه يؤمن المرء فإنه يؤمن بأقوال مفترضة أو روايات، ويؤمن بهذه الروايات حتى وإن لم تكن موضوع خبرة مباشرة. قد يؤمن المرء بأن الله ثالوث مؤلف من أقانيم ثلاثة. وهذه من ناحيةٍ رؤيةٌ صقلها وأحكم صياغتها فقهاء الإلهيات. وهي رؤيةٌ عن عالم «خارق للطبيعة» وليس عن عالم «طبيعي». ولكنها من ناحية أخرى تشكل عملًا من أعمال الإيمان. إنها عقيدة، وموافَقة صريحة وإقرار بصدق الرؤية، علاوة على أنه تم صراحة إرساء قواعد الممارسة المتعلقة بقبول مثل هذه

الرؤية ضمن الطقوس والشعائر المسيحية. ولكن، وكما أوضح لينهارت، لا نجد لدى شعب الدنكا شيئًا يُقابل هذه الأفكار والممارسات. فالقوى «تظهر» من الوقائع والأحداث، وترتبط بشعب الدنكا «من خلال» الخبرة بما نسميه الطبيعة. ولم يحدث أن طُلب من أحد من أبناء شعب الدنكا بأن «يؤمن» بمثل هذه القوى، ومن ثم يغدو من الحمق أن ننسب «الإيمان» إلى شعب الدنكا.

وهكذا يؤلف كتاب «الإلهيات والخبرة» تحديًا للأفكار السائدة والمسلَّم بها لدى شعوب الأطلسي. والحقيقة أن هذا التحدي موجَّه صراحة إلى المسيحية. ويكشف لينهارت مرارًا عن وعي القراء بذلك من خلال توجيه خطابه إليهم صراحة. ولكن الفكرة الرئيسية القائلة، على سبيل المثال: إن الدين أساسه «الإيمان». هي فكرة تتعلق بالقسمات التي نعزوها إلى «الدين» من حيث هو، حتى إن كان المتحدث غير مؤمنٍ بدين. إنها، كما يقول لينهارت، تعيد إلى الذاكرة «تصورات خاصة بنا غير محددة، وإن بدت محددة على نحو تقريبي في نظر كل فرد.»[8] وهذه التصورات، وكما تشهد خبرتي، يتعذر علينا تجاوزها في شمال الأطلسي، بل من العسير تصور بديل عنها.

لذلك فإن القراءة المضنية والكاشفة لكتاب «الإلهيات والخبرة» تحقق لقارئه ما هو أكثر من مجرد معارف خاصة بأرشيف شخصي. وتثير القراءة أيضًا شكوكًا بشأن أبعاد الفكر، والتي من دونها تظل كامنة وموضع تسليم. ويوحي لنا الكتاب بمنظور آخر عن الحالات البشرية المشتركة. وإنني مقتنع تمامًا بأن هذا المنظور ما كنا لنتصوره بسهولة أو نحلم به لو لم يفعل شعب الدنكا ذلك، ولو لم يحرص لينهارت على تعلم أسلوب حياتهم وترجمته لنا. ولقد عمدت إلى الإشارة في كل ثنايا الكتاب إلى فكرة هوفستادتر، عن قابلية التحولslippability أي القدرة على تخيل بدائل لما هو ماثل مباشرة أمام أعيننا. ويبين لنا كتاب لينهارت كيف يمكن لمبحث الإثنوجرافيا باعتباره أمرًا يعلو على المعارف الأرشيفية، ويتجاوزها، أن يدعم ويقوي هذه القابلية للتحول. إنه نوع من المعارف التي تشحذ خيالنا وتغنيه، وتحفز قدرتنا على تبني أفكار جديدة عالية الإمكانات عن الطبائع البشرية في مواقف بشرية تمامًا.

علبة حلوى غير مرتبة

خصصت الجزء الأكبر من هذا الكتاب لقضية تُفيد أن علم الأنثروبولوجيا لا بد له أن يتجاوز الفكرة العامة عن مهمته، والتي تحددت بأنها ترجمة الثقافات، وذلك بأن يكون

الهدف هو غرس أسلوب أكثر تاريخية، وخلق وعي أكثر حدة بالتحول في الحياة البشرية؛ بيد أنني التزمت نظرة محافظة — ولعل الأفضل أن أقول: نظرة وقائية — عن مباحث الإثنوجرافيا التي هي في عمومها ترجمات للثقافات. ويوضح لنا مبحث الإثنوجرافيا عند كل من لينهارت وشيفلن أن ما فعلته إنما جاء لسبب حقيقي معقول؛ ذلك لأنهما أضفيا على الأفكار الخاصة بالمقارنة والترجمة في الأنثروبولوجيا لونًا خاصًّا يتسم بالثراء والابتكارية. ولكنني مع هذا أودُّ أن أوكد أن عملية إعادة التجميع، أي عملية إعادة وضع خصوصيات أسلوب من أساليب الحياة في وضعها الاجتماعي الفعلي التاريخي والأوسع نطاقًا لا تزال تشكل قيمة إضافية، بل لعلها ستضيف قيمة أخرى حتى لهذه البيانات الرائعة التي تم تفكيكها. ورغبة منِّي في دعم هذه النقطة الختامية أنتقل إلى مبحث إثنوجرافي آخر، تمثله جوليت دي بولاي في كتابها «صورة قرية يونانية جبلية» Portrait of a Greek Mountian Village.

يبدو في ظاهر الأمر أن مبحث الإثنوجرافيا عند دي بولاي لا يتلاءم مع قالب إعادة التجميع، بل التفكيك والترجمة الثقافية. وتكاد تكون قد خصصت الكتاب لدراسة أسلوب حياة غير مفهوم مباشرة، أو لا يمكن فهمه بسهولة؛ وذلك رغبة منها في أن تجعله معقولًا ومفهومًا لجمهورها الذي آثرته من قرائها. وتنتمي تحديدًا، وحسب هذا الإطار، إلى تراث لينهارت وشيفلن. ولكن نلاحظ أن دي بولاي منذ البداية الأولى تتخذ لنفسها وجهة أخرى مغايرة قليلًا. وتستهل بقولها:

> «هذا الكتاب دراسة لظاهرة بدأت تتكرر وتشيع في أيامنا هذه؛ ظاهرة مجتمع قروي يندثر. ولكن حيث إن الأمر معنيٌّ أساسًا بالقيم والاتجاهات المستمدة من تراث عريق، والتي تدعم القرويين حتى في أيامنا هذه من حيث تحديد الغرض والمصير، فإنه معنيٌّ بالحياة أكثر من الموت.»[9]

والآن، تأسيسًا على نظرة تاريخانية صارمة وتعتمد إعادة التجميع، فإن فكرة «تراث عميق» التي تعرضها دي بولاي هنا والتي تستخدمها في كل ثنايا الكتاب، يمكن تصورها فكرة مغالية ومبالغًا فيها. وقد يكون ميسورًا بيانُ أن التراث كان أكثر قابلية للحركة، وأقل ثباتًا مما تفترض دي بولاي. ولكن دي بولاي من ناحية أخرى معنية فقط، وإلى حدٍّ كبير، ولأسباب لها ما يبررها، بمدى التغيرات التي تمس الذاكرة الحية لدى السكان الحاليين. وتكشف كذلك في الحقيقة عن حسٍّ حادٍّ بقابلية التحول على مدى أصغر وأكثر مباشرة. مثال ذلك: أنها تلحظ أن فيما بين مغادرتها عام ١٩٦٨م

وزيارتها الثانية عام ١٩٧٠م، تم هجر خُمس المنازل بسبب دواعي الهجرة أساسًا. ترك المهاجرون الأرض وذهبوا إلى المدن، أو رحلوا إلى الخارج بحثًا عن عمل. ولهذا السبب أصبحوا أسرى عمليات أضخم ليست هي تحديدًا العمليات التي أرخ لمواقيتها وولف؛ بل خاصة بتطورات راهنة ناجمة عن تلك العلميات. وبناء على هذا المدى الذي نقيس عليه التغير فإن كلمة «تقليدي»، وكذلك «حديث» للسبب نفسه، لهما معان واضحة تتطابق مع اتجاهات القرويين اليونانيين أنفسهم.

ولأبدأ بترجمة دي بولاي لمعنى المجتمع المحلي في القرية أمبيليAmbeli. وسوف آخذ حجتها من منتصفها؛ حيث تُقارن بين معنى المجتمع المحلي في القرية أمبيلي وبين معنى آخر مقابل في مكان مغاير. وتكتب لنا عن اللحظة عندما الـ «نحن» أبناء المجتمع المحلي نركن إلى الـ «هم» أو الآخرين في العالم الخارجي، ونبدأ نحس معها بعملية التغير نابضة بالحياة.

> «يظل أبناء القرية طوال هذا الحدث متحدين ما دام المجتمع المحلي جميعه يعيش في المكان نفسه ملتزمًا بالقيم نفسها ... ولكن المجتمع المحلي بدأ يفقد الثقة في نفسه ما إن بدأ يتشكك في توحده مع أسلوبه التقليدي والموروث في الحياة، وبدأ العالم الحديث يجتذب ولاءه. هذه هي الحالة التي يجد فيها الآن أبناء قرية أمبيلي أنفسهم. ولكنها مرحلة أكثر اندماجًا وتكاملًا مما هو موجود في القري الأقل بعدًا منها؛ حيث يسود كل قرية حالة تشظٍّ عميقة للقيم. إذ نجد في هذه القرى طبقات متنوعة من أهلية الاحترام (وهي عبارة تعني، في السياق، الحداثة) ظاهرة للعيان مباشرة، وحيث نجد المرأة العجوز، كمثال، تختار أسلوبًا ما في اللباس، وتنسب أسلوب الأخريات إلى مجموعة خاصة من القيم، بينما الشابات بأسلوبهن المهذب في الكلام وصداراتهن غير ذات الأكمام، قد يبادرنني بالقول: «أنت لست بحاجة إلى أن تُبدي أدنى اهتمام بالعجائز المتخلفات من النساء»».

ولكن هذه الحالة لم تكن بعدُ سائدة في قرية أمبيلي. إذ على الرغم من ارتفاع نسبة هجرة سكانها، إلا أننا لا نزال نجد ثقافة القرية متجانسة نسبيًّا. ويتركز طموح أبناء القرية على العالم الخارجي، وهو الطموح الذي يعني الرغبة في التمتع بحياة أيسر، وبسحر المدن، وأن يحظوا بتعليم أبنائهم. ونظرًا لفشلهم في ترجمة قيمهم التقليدية إلى

طيبات القرن العشرين المقبولة، فإننا قد نسمعهم يتحدثون عن أنفسهم باعتبارهم شعبًا متخلفًا يعيش حياة السائمة. ومع هذا فإن لب احترامهم لأنفسهم، وعلى الرغم من أنه قد اهتز، لم تصبه بعد جروح قاتلة.[10]

أرجو أن أتريث هنا لحظة أوضح خلالها كيف، وكيف أجادت دي بولاي هنا في إثبات وتوضيح طابع الترجمة الإثنوجرافية. هناك أولًا: الإشارة إلى موضوع أهم نسبيًّا يعتمد على المقارنة في علم الأنثروبولوجيا؛ بل وأيضًا في علم الاجتماع، ألا وهو طبيعة المجتمع المحلي. ثانيًا: تقدم لنا دي بولاي رؤى عامة عن أهل قرية أمبيلي وأن ثقافتهم «لا تزال متجانسة نسبيًّا». وتصور في الفقرة التي اقتبسناها هذه الحالة تصويرًا دقيقًا مرهفًا للغاية، عن طريق مقارنة أهل أمبيلي بغيرهم من أبناء القرى المجاورة التي تشغل وضعًا أقرب إلى المدن العالمية. وثالثًا: تعرض علينا صورة موجزة حية ومدغمة للغاية، والتي تحاول أن تجعل منها صورة عامة وخاصة في آن واحد، الشابات من النساء بأسلوبهن المهذب في الكلام وبصداراتهن غير ذات الأكمام، يقلن لي: «لا حاجة بك إلى الالتفات إلى العجائز المتخلفات من النساء». وها هنا يمكن — إذا ما تذكرنا واجب الأمانة الذي التزمت به دي بولاي مع الناس الذين التقت بهم فعلًا — أن نتبين كيف امتزجت الحساسية الإثنوجرافية بالحساسية الروائية.

هذا لا يعني أنه لا توجد معايير ثانوية أو غير ذلك للسلوك ويحتكم إليها الناس … ولكن المقصود هو تأكيد التضامن المعنوي لمثل هذا المجتمع المحلي في شموله. وتوضيحًا لهذه الفكرة أحكي حدثًا حيث أخذت امرأة شابة تتهيأ لعرض حلوى الملبن، والمسمَّاة عندهم لوكوميا loukoumia، بمناسبة أحد الأعياد الدينية، ووضعت الصندوق بكل ما فيه فوق الصينية. لقد كان الصندوق مهملًا غير مرتبٍ، وتدلت على حوافه قصاقيص ورق. وقلت لها: ما أحراكِ لو أخرجت قطع الملبن ووضعتِها في طبق.

– لا، ليس هذا هو ما ينبغي أن يكون.

قلت لها: لا أوافقك.

وأجابت بشكلٍ قاطع وكأنها تنهي الحوار: المسألة ليست أنك لا توافق، ولكن أنك لا تعرف.

أحسب أن هذه الكلمات، وإن صورت حدثًا محليًّا متواضعًا، إلا أنها ذات فعالية مؤثرة شأن أي حدث سطَّرته أقلام الباحثين الإثنوجرافيين. ما الذي يمكن أن تقوله دي بولاي بعد ذلك؟ ما الذي يمكن أن يقوله أي إنسان؟ إن رد المرأة في وضعها الذي هي

فيه يمثل ترجمة قوية للثقافة؛ ولكنها أكثر من هذا لأنها تشق طريقها عنوة نحو فهم قائمٍ على إعادة التجميع، إلى مفهوم خاص بهذا اللقاء في إطاره الأوسع اجتماعيًّا وتفاعليًّا وتحوليًّا.

أولًا: يجسد اللقاء مع «المرأة الشابة» ما سبق أن أكدته بشأن المفهوم الخاص بالتعلم، من خلال المعايشة والتفاعل الابتكاري باعتبارهما من القسمات المميزة لمبحث الإثنوجرافيا؛ ولكن هذه السمة لها وجه آخر، لأن اللقاء يعتبر في الوقت نفسه مثالًا جيدًا للطريقة التي يعرف بها كل إنسان ما يجري حوله في ضوء عملي. أو لنقل، بعبارة أخرى: إنها غنية بالإيحاءات المقارنة تمامًا شأن مثال المواطن من شعب كالولي الذي يقدم إلى شيفلن كسرة من خبز الساغو. فهو مثالٌ ينطوي على إيحاءات أيضًا. إنها توضح استبصارات وأُطرًا مختلفة بشأن الحالة نفسها، وهي حالةٌ خاصة بتعلم معيار جمالي، ويمكن تقدير هذا على خير وجه من جانب أي شخص بوسعه أن يتذكر خبرته في الطفولة لتعلُّم أفضل السبل لأداء عمل ما. حقًّا إن اللقاء من نوع الخبرة الفجائية الحادة التي عايشتها، حسبما يمكن أن نفترض، قريبات المرأة الشابة عندما هاجرن إلى بلد آخر، ليكن إنجلترا أو ألمانيا مثلًا. ويصور الحدث نموذجًا للمفاجأة ولابتكار الطريقة التي تقع بها الأمور بين الناس وليس داخلهم.

ولكن أخيرًا، فإن الحدث وتفسيره الذي قدمَتْه دي بولاي ينطويان على قدر آخر من الحدة؛ نظرًا لأن الحدث يعكس صورة أخرى لورطة رامون التي أشرنا إليها. ولعل القارئ يذكر أن رامون كان هو الراوي الذي يمد بنيديكت بالمعلومات. وهو شيخ رئيس، ومسيحي، وخبير بين أهله في مجال زراعة الخوخ والمشمش في الأراضي المروية. وأسهم بدور نشط في تحويل عالمه هذا. ولكن المرأة الشابة من ناحية أخرى أخذت جانبًا مختلفًا في عملية التغيير والتحول. إنها تمثل، ولو للحظة فقط، صوت أولئك الذين يقاومون التحول. ويبدو هنا وكأن الباحثين الأنثروبولوجيين قد فرضوا أنفسهم في تلك اللحظة وتدخلوا في المحادثة؛ إذ في حالة بنيديكت كانت تواجه الدعوة إلى التغيير، ولكن في حالة بولاي فإننا نسمع صوت مناهضة التغيير.

ولكن إذا تفحصنا الحالتين عن كثبٍ أكثر لن نجد أيًّا منهما تطابق هذا التقسيم الثنائي البسيط؛ ذلك أن رامون، بقدر معرفتي، لم يكن له تأثير شخصي مباشر على الأحداث التالية. ولكنه كان يمثل كلًّا من حالتَي التكيف والحنين المرضي nostalgia، وامتزجت هذه التوليفة بالغضب والإحساس بالظلم. وأدى هذا فيما بعد إلى تدخل واضح

التأثير في الحياة الاجتماعية الأمريكية، وهو ما تمثله الحركة الوطنية الأمريكية أو الحركة الأمريكية لأبناء البلد الأصليين Native American Movement، ذلك أن تكهن بنيديكت بأن ماضي رامون مآله إلى الاندثار في الحاضر القريب لم يصدق. وإنما ما حدث هو تحول اشتمل جزئيًّا على عناصر من الماضي، ولكن أفضى من خلال التوليفة الجديدة إلى ابتكار حقيقي. ولم يتحقق الابتكار بفضل شخص فرد بذاته؛ بل على أيدي شعب يعمل في تضافر، أحيانًا، ضد بعضه البعض، وأحيانًا أخرى في تعاون مشترك.[11]

يساعدنا هذا على أن نتبين المرأة الشابة في وضوح أكثر. إن الريف اليوناني يعيش أيضًا حالة مخاض تسبق التحول، أعني التحول الذي يشكل في النهاية قسمة ثابتة ومستقرة في الحياة البشرية. وتدرك دي بولاي بوضوح شديد هذا التحول؛ ومن ثم فإنها في كتاباتها تضع المرأة بحسم في خضم هذا الفيض الأوسع من الأحداث. وبات في استطاعة المرأة الآن أن تواجه دي بولاي عن غير وعي بذاتها محتمية بمعارفها التقليدية التي تحظى بدعم قوي. ولكن دي بولاي أحاطتها بإطار تراجيديا أوسع نطاقًا، أو على الأقل قصة ذات نهاية غير سعيدة. وها هنا تأخذ دي بولاي نفس الموقف الذي اتخذته بنيديكت؛ إذ توقعت اندثارًا ونهاية تراهما أمرًا حزينًا ولا سبيل إلى إصلاحه. ومع هذا، وكما يمكن أن تُعلمنا حالة رامون وبنيديكت، لن يضيع تمامًا صوت وموقف المرأة الشابة؛ بل سيتحول ليأخذ وضعًا جديدًا ودلالة جديدة. حقًّا، وكما أوضح لي بول سانت كاسيا، إن القدر الأعظم من معنى الوطنية اليونانية في الداخل، ومن معنى العرقية في الخارج، إنما يرتكز على الحنين المرضي لبلدهم اليونان الريفي الذي لم يختف، بل دُفع به على طريق التحول.

البداية

وتمثل المرأة الشابة أيضًا صوت التحول بمعنى آخر. إنها بالفعل وفي نهاية الأمر غيَّرت من فهم دي بولاي تمامًا على نحو ما فعلت تلك الشخصيات المجهولة، التي قادت رامون إلى عالم الزراعة التجاري وغيرت من فهمه.

ومن ثم فإن ممارسة البحث الأنثروبولوجي يمكن على الأقل أن ينجز تحولًا، وأن يعمق من الفهم المتبادل بين الناس. وهذه هي إحدى الاستخدامات الواضحة للجهود المضنية في مجال العمل الميداني والكتابة. ولكن كيف لنا أن نُقيم هذا كله؟ نحن بعامة نفكر في إحداث بعض التحولات — أن يتعلم المهاجرون عادات وأعرافًا جديدة، أو أن يتعلم أبناء منطقة ما الزراعة التجارية — باعتبار التحولات هي المادة الحقيقية للتاريخ.

فالتحولات عظيمة الشأن هي التي تصنع عالمنا؛ ولكن ثمة تحولات أخرى مثل التحولات الدقيقة التي أحدثها فينا لينهارت أو شيفلن، أو التحولات التي أحدثتها المرأة الشابة بتأثيرها في دي بولاي، فإننا ننظر إليها باعتبارها تحولات غير ذات شأن، أو غير موضوعيةٍ، أو غير ذات تأثير؛ إذ تبدو لنا وكأنها مجرد تحولات تتمثل في حالة تقمص وجداني وتغيير فهم شخص ما عن المعيار الجمالي أو الحالة عند شخص آخر. وتبدو في جميع الأحوال أهون أمرًا؛ ولكن هل تستحق المعاناة على الرغم من كل هذا؟

بهذا السؤال أصل إلى نهاية هذا التمهيد لعلم الأنثروبولوجيا. إنه يمثل العتبة التي يبدأ عندها علم الأنثروبولوجيا بمعناه الحقيقي؛ أعني ممارسته عملًا وفعلًا أكثر مما أعني التفكير في ممارسته. وسوف أقدم إجابتين عن السؤال، وأرجو من القارئ إذا كان حديث عهد بهذا العلم أن يمضي في سبيله ويقدم إجابته هو أيضًا.

الإجابة الأولى سهلة ومباشرة: نعم، علم الأنثروبولوجيا يستحق كل هذا العناء ما دام معنيًّا بعالم الشئون العملية. إن الحكومات والوكالات الدولية شرعت هنا وهناك في اكتشاف المزايا التي تعود على المنتفعين بالسياسة العامة، المتعلقة بالمعارف الاجتماعية التي يبدعها علماء الأنثروبولوجيا. وهذا الشكل من البحث الإثنوجرافي، والذي يُسمى عادة الأنثروبولوجيا التطبيقية، يملك حجة جاهزة يدافع بها عن نفسه تتمثل في النتائج التي تم إنجازها. وهذه حجةٌ فاعلة ومقنعة، فضلًا عن أنها تكشف عن فارق واقعي. ولكن قضيتها لا تزال بحاجة إلى دعم وتأييد أكثر فأكثر، نظرًا لأن من يمارسون اختصاصهم ليسوا دائمًا واعين بمدى الحاجة إلى تحدي المعارف الأنثروبولوجية.

الإجابة الثانية أعم وأكثر ريبة: لقد رسمت في هذا الكتاب صورة للناس باعتبار أنهم في حالة تداخل معقد مع بعضهم البعض داخل عالم يمر بحالة تحول مستمرة. ويشتمل هذا العالم على بعض المعالم المميزة وبعض المعايير الجمالية والتقاليد المستعادة، وهي أمورٌ يستخدمها الناس لتوجيه علاقاتهم ونظمهم ومؤسساتهم. وأكدت كذلك على أن الناس يتمتعون بالابتكارية وبالذكاء الاجتماعي، الذي يؤهلهم لاستخدام هذه الموارد بغية إعادة صياغة ثقافاتهم. وإلى هنا والصورة التي رسمتها قد تبدو إيجابية؛ بيد أن هذا العالم المتغير لا تحركه فقط حاجة بعضنا إلى بعض، بل تحركه أيضًا التأويلات المحدودة وضيقة الأفق لاهتماماتنا الخاصة، كما تحركه الهيمنة والنزعة التدميرية وسوء التصور الذي يأتي عمدًا أحيانًا، وعرضًا أحيانًا أخرى. ويبدو أن هذه جميعًا غالبًا ما تتحكم في الشئون البشرية مستبعدة من الحوار أيِّ ناصحين أكثر تهذيبًا.

ولكنني أظن أنه لا يزال هناك مكان لثقة محكومة ومدروسة بعلم الأنثروبولوجيا؛ إذ لنا، على سبيل المثال، أن نأمل في أن نفيد من عادة التفكير الإثنوجرافي، ومن المهارات البارعة في فتح أنفسنا لوجهات نظر الآخرين وخبراتهم، بحيث يمكن أن يؤدي هذا، ولو جزئيًّا، إلى تغيير مناخ أي مجتمع. ويمكن لنا، تأسيسًا على هذه النظرة، أن ننظر إلى علم الأنثروبولوجيا باعتباره جزءًا مستصوبًا من بين أجزاء التعليم العام، والذي يحتاج إليه الناس ليعرفوا كيف ينجزون حياة ناجحة. ومن المقدر أن تكون المعارف الإثنوجرافية إحدى ضرورات عالم يعيش فيه الناس معتمدين روتينيًّا على العلاقات القائمة بينهم وبين الآخرين، مع ما فيها من معايير جمالية مختلفة، ومع ما هنالك من مصالح متباينة. ومن المتوقع أن يمثل علم الأنثروبولوجيا تحديًا للناس، وحافزًا لهم يشجعهم على البحث في إمكانات جديدة لتوجيه مثل هذه العلاقات والتحكم فيها. وطبعي أن علم الأنثروبولوجيا سوف يكشف عن فارق، لأن العلاقات تخلق هذا الفارق.

لا أستطيع الزعم أنني على يقين مطلق من هذه الإجابة، ومن ثم سأدع الأمر لك أيها القارئ. والسؤال يمكن أن يكون ملائمًا، مثلما يمكن دحضه من خلال تطبيقه عملًا، ومن خلال رؤيتنا لنوع العالم الذي سوف يتمخض عن هذا التطبيق.

الهوامش

المزيد من التفاصيل الخاصة بالأعمال المشار إليها بالإيجاز يمكن أن يجدها القارئ في المراجع والصفحات المذكورة فيما يلي:

الفصل الأول: السؤال

(1) Godelier, The Mental and the Material, 1.

(2) Harrison, "Letters".

(3) Bullock, "Socializing the Theory of Intellectual Development", 187.

الفصل الثاني: القوس الأعظم

(1) Benedict, Patterns of Culture, 15.

(2) Ibid., 16.

(3) Ibid., 15.

(4) Ibid., 16.

(5) Mead, quoted in Fox, Lions of the Punjab, 192.

(6) Benedict, Patterns of Culture, 17.

(7) Radcliffe-Brown, quoted in Kuper, Anthropology and Anthropologists, 53.

(8) Radcliffe-Brown, "Preface", p. xii.

(9) Benedict, Patterns of Culture, 16.

(10) Radcliffe-Brown, “Preface”, p. xi.

(11) Benedict, Patterns of Culture, 12.

(12) Turnbull, The Mbuti Pygmies, 5.

(13) Wolf, Europe and the People without History, pp. ix-x.

(14) Ibid., 4.

(15) Benedict, Patterns of Culture, 12.

(16) Wolf, Europe and the People without History, 4.

(17) Ibid., 76.

(18) Ibid., 6.

(19) Ibid., 5.

(20) Ibid., 3.

(21) Ibid., 387.

(22) Lesser, quoted in Wolf, Europe and the People without History, 19.

(23) Wolf, Europe and the People without History, 386.

(24) Carrithers, “Jainism and Buddhism as Enduring Historical Streams”, 161.

(25) Peel, “History, Culture, and the Comparative Method: A West African Puzzle”, 108-9.

(26) Godelier, The Mental and the Material, 1.

(27) Hannerz, quoted in Clifford, The Predicament of Culture, 17.

الفصل الثالث: بداية التاريخ

(1) Obeyesekere, The Work of Culture, 92.

(2) Geertz, The Interpretation of Cultures, 73.

(3) Mauss, Sociology and Psychology, 9.

(4) White, quoted in Sahlins, Culture and Practical Reason, 105.

(5) Wilson, Sociobiology: The New Synthesis, 16–18.

(6) Sober, The Nature of Selection.

(7) Humphrey, “The Social Function of Intellect”, 309.

(8) Ibid., 310.

(9) Wynn, “Tools and the Evolution of Human Intelligence”.

(10) Dennett, The Intentional Stance.

(11) Levinson, “Interactional Biases in Humman Thinking”.

(12) Byrne and Whiten (eds.), Machiavellian Intelligence, 9.

(13) Axelrod, The Evolution of Cooperation.

(14) Godelier, The Mental and the Material, 1.

(15) Landau, Narratives of Human Evolution.

(16) Tobias, quoted in Landau, Narratives of Human Evolution, 164–5.

(17) Wilberforce, quoted in Rachels, Created from Animals.

(18) Tobias, quoted in Landau, Narratives of Human Evolution, 166.

(19) Darwin, quoted in Rachels, Created from Animals, 1.

(20) Rachels, Created from Animals.

الفصل الرابع: تحليل الروح الاجتماعية

(1) Trevarthen and Logotheti, “Child in Society, and Society in Children”, 167.

(2) Bruner, Child’s Talk, 26.

(3) Vygotsky, quoted in Butterworth and Grover, “The Origins of Referential Communication in Human Infancy”, 9.

(4) Trevarthen and Logotheti, “Child in Society, and Society in Children”, 166–7.

(5) Dennett, The Intentional Stance.

(6) Whiten (ed.) Natural Theories of Mind.

(7) Byrne and Whiten (eds.), Machinvellian Intelligence.

(8) Grice, “Utterers Meaning and Intention”; Bennett, Linguistic Behavior.

(9) Strecker, The Social Practice of Symbolization, 73-4.

(10) Brown and Levinson, Politeness: Some Universals in Language Usage.

(11) Premack, "Pedagogy and Aesthetics as Sources of Culture". 18.

(12) Maynard Smith, "Game Theory and the Evolution of Cooperation", 452.

(13) Rosaldo, Knowledge and Passion, 27.

(14) Schieffelin, The Sorrow of the Lonely, 2.

(15) Scribner, "Thinking in Action: Some Characteristics of Practical Thought", 28.

(16) Rosaldo, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", 140.

(17) Bakhtin, quoted in Holquist, Dialogism, 62-3.

(18) Hofstadter, Metamagical Themas, 238.

(19) See Smith and Wilson, Modern Linguistics: The Results of Chomsky's Revolution.

(20) Bruner, Child's Talk, 18-19.

(21) Tomasello, "The Social Bases of Language Acquisition, 83.

(22) Austin, How to Do Things with Words; Searle, Speech Acts.

الفصل الخامس: قراءة الأفكار وقراءة الحياة

(1) Bruner, Actual Minds, Possible Words, 14.

(2) Astington, "Narrative and the Child's Theory of Mind".

(3) Trevarthen and Logotheti, "Child in Society, and Society in Children", 173.

(4) Schutz, Reflections on the Problem of Relevance.

(5) Bruner, Actual Minds Possible Worlds, 13.

(6) Latimore and Grene (eds.), Sophocles 1.

الفصل السادس: الثور والقديس

(1) Dumont, Homo Hierarchicus.

(2) Gergen and Gergen, "The Social Construction of Narrative Accounts".

(3) Shaha, Sri 108 Siddhasagar Muni Maharaj, 1.

(4) Haviland, quoted in Keesing, "Models, "Folk" or "Cultural": Paradigms Regained?", 382.

(5) Appadurai, "Gastro-politics in Hindu South Asia".

(6) Hutchins, Culture and Inference: A Trobiand Case Study.

(7) Fernandez, Persuasions and Performances.

الفصل السابع: التحول

(1) Gellner, Spectacles and Predicaments, 41.

(2) Wolf, Europe and the People without History, 76.

(3) An expanded version of this argument is found in my book, The Buddha.

(4) Rhys-Davids, Dialogues of the Buddha, 105-6.

(5) Ibid., 107.

(6) Norman, Pali Literature.

(7) Digha Nikaya III. 81.

(8) Ibid.

(9) Tannen, Talking Voices.

(10) Digha Nikaya III. 83-4.

(11) Ibid., 84.

(12) Rhys-Davids, Dialogues of the Buddha III. 82.

(13) Gombrich, The Buddha's Allusions to Vedic Literature'.

(14) Digha Nikaya III. 86.

(15) Ibid., 92-3.

(16) Collins, “Notes on the Word mahasammata and the Idea of a Social Contract in Buddhism”.

(17) Rhys-Davids and Carpenter (eds.), Digha Nikaya II. 73–6.

(18) Dighi Nikaya III. 94.

(19) Lingat, quoted in Tambiah, “King Mahasammata”, 116

(20) Tambiah, “King Mahasammata”, 119.

الفصل الثامن: بُعبُع العلم

(1) Stocking (ed.) Observers Observed, 7.

(2) Geertz, Works and Lives, 4.

(3) Ibid., 140.

(4) Evans-Pritchard, Nure Religion, 222.

(5) Sperber, On Anthropological Knowledge, 14-15.

(6) See Polanyi, Personal Knowledge; Ziman, Reliable Ziman, Reliable Knowledge; and Hacking, Representing and intervening.

(7) Hacking, Representing and Intervening, 131.

(8) Ibid., 144.

(9) Ziman, Reliable Knowledge, 125-6.

(10) Roth, Ethnography without Tears’, 561.

(11) Ziman, Reliable Knowledge, 43.

(12) Ibid., 43-4.

(13) Ibid., 44.

(14) Ibid., 44-5.

(15) Ibid., 45.

(16) Fifth, “Degrees of Intelligibility”, 39.

(17) Rosaldo, Knowledge and Passion, 27.

(18) Obeyesekere, The Work of Culture.

(19) Lewis, Day of Shining Red, 50.

(20) Lienhardt, Divinity and Experience, 233.

(21) Fifth, “Degrees of Intelligibility”, 40.

الفصل التاسع: صندوق حلوى مهمل في غير ترتيب

(1) Borofsky, Making History, 154.

(2) Schieffelin, The Sorrow of the Lonely, 47.

(3) Ibid., 47–8.

(4) Ibid., 48.

(5) Lienhardt, Divinity and Experience, 29.

(6) Ibid., 32.

(7) Ibid., 54.

(8) Ibid., 30.

(9) du Boulay, Portrait of a Greek Mountain Village, 3.

(10) Ibid., 48–9.

(11) Ibid., 49–50.

المراجع

Appadurai, A., “Gastro-Politics in Hindu South Asia”, American Ethnologist 8 (1981), 494–511.

Astington, J., “Narrative and the Child’s Theory of Mind”, in B. Britton and A. Pellegrini (eds.), Narrative Thought and Narrative Language (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991).

Austin, J., How to Do Things with Words (Oxford University Press, 1962).

Axelrod, R., The Evolution of Cooperation (New York: Basic Books, 1984).

Benedict, R., Patterns of Culture (London: Routledge and Kegan Paul, 1935).

Bennett, J., Linguistic Behaviour (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

Borofsky, R., Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge (Cambridge University Press, 1987).

Brown, P. and Levinson, S., Politeness: Some Universals in Language Usage (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Bruner, J., Actual Minds Possible Worlds (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

______, Child’s Talk: Learning to Use Language (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Bullock, D., “Socializing the Theory of Intellectual Development”, in M. Chapman and R. A. Dixon (eds.), Meaning and the Growth of Understanding: Wittgenstein’s Significance for Developmental Psychology (Berlin: Springer Verlag, 1987).

Butterworth, G. and Grover, L., “The Origins of Referential Communication in Human Infancy”, in L. Weiskrantz (ed.), Thought without Language (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Byrne, R. and Whiten, A. (eds.), Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys Apes and Humans (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Carpenter, J. E. (ed.), The Digha Nikaya, vol. III (London: Pali Text Society, 1960).

Carrithers, M., “Buddhism and Jainism as Enduring Historical Streams”, Journal of the Anthropological Society of Oxford 21/2 (1990), 141–16.

Carrithers, M., “Is Anthropology Art or Science?”, Current Anthropology 31/3 (1990), 263–82.

______, The Buddha (Oxford: Oxford University Press, 1983).

______, The Forest Monks of Sri Lanka (Delhi: Oxford University Press, 1983).

Clifford, J., The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

Collins, S., “Notes on the Word mahasammata and the Idea of a Social Contract in Buddhism”, typescript.

Dennett, D., The Intentional Stance (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

du Boulay, J., Portrait of a Greek Mountain Village (Oxfrod: Oxford University Press, 1974).

Dumont, L., Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

Evans-Pritchard, E. E., Nure Religion (Oxford: Clarendon Press, 1956).
Fernandez, J. W., Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986).
Firth, R., "Degrees of Intelligibility", in J, Overing (ed.), Reason and Morality (London: Tavistock, 1985).
Fox, R., Lions of the Punjab: Culture in the Making (London: University of California Press, 1985).
Geertz, c., The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973).
______, Works & Lives: The Anthropologist as Author (Stanford, Calif.: Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).
Gellner, E., Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Gergen, M. and Gergen, K., "The Social Construction of Narrative Accounts", in K. Gergen and M. Gergen (eds.), Historical Social Psychology (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1984).
Godelier, M., The Mental and the Material (London: Verso, 1986).
Gombrich, R., "The Buddha's Allusions to Vedic Literature: The Agganna Sutta", in L. S. Cousins (ed.), Festschrift for K. R. Norman special issue of Indo-Iranian Journal forthcoming.
Grice, H. P., "Utterer's Meaning and Intention", Philosophical Review 78 (1969), 147–77.
Hacking, I. Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
Harrison, G., "Letters", Current Anthropology 32/1 (1991).
Hofstader, D., Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern (New York: Basic Books, 1985).
Holquist, M. Dialogism: Bakhtin and His World (London: Routledge, 1990).

Humphrey, N. K., “The Social Function of Intellect”, in P. Bateson and R. Hinde (eds.), Growing Points in Ethology (Cambridge University Press, 1976),

Hutchins, E. Culture and Inference: A Trobriand Case Study (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

Keesing, R., “Models, “Folk” or “Cultural”: Paradigms Regained?”, in D. Holland and N. Quinn (eds.), Cultural Models in Language and Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Kuper, A., Anthropology and Anthropologists: The Modern British School (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

Landua, M., Narratives of Human Evolution (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).

Latimore, O. and Grene, D., Sophocles I (Chicago: University of Chicago Press, 1954).

Levinson, S., “Interactional Biases in Human Thinking” (paper prepared for the Workshop on Social Intelligence, Wissenschaftskolleg zu Berlin, May 1990).

Lewis, G., Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Lienhardt, G. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka (Oxford: Clarendon Press, 1961).

Loizos, P., The Heart Grown Bitter: A Chronicle of Cypriot War Refugees (Cambridge: Cambridge University Press, 1981),

Mauss, M., The Gift Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies trans. I Cunnison (London: Routledge, 1970).

______, Sociology and Psychology (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).

Maynard Smith, J., "Game Theory and the Evolution of Cooperation", in D. S. Bendall (ed.), Evolution from Molecules to Man (Cambrige: Cambridge University Press, 1983).

Norman, K. R. Pali Literature, vol. VTT, fasc. 2, A History of Indian Literature (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983).

Obeyesekere, G., The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

Peel, J., "History, Culture, and the Comparative Method", in L. Holy (ed.), Comparativa Anthropology (Oxford: Basil Blackwell, 1987).

Polanyi, M., Personal Knowledge (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).

Premack, D., "Pedagogy and Aesthetics as Sources of Culture", in M. Gazzanige (ed.), Handbook of Cognitive Neuroscience (London: Plenum Press, 1984).

Rachels, J., Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Radcliffe-Brown, A. R., "Preface", in M. Fortes and E. E. Evans Pritchard (eds.), African Political Systems (London: Oxfrod University Press, 1940).

Rhys-Davids, T. W., Dialogues of the Buddha part 1 (London: Oxford University Press, 1899).

______, and Carpenter, J. E. (eds.), The Digha Nikaya, vol. TT (London: Pali Text Society, 1966).

Rosaldo, M., Knowledge and Passion: Ilongot Nations of Self and Social Life (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

______, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", in R. Shweder and R. LeVine (eds.), Culture Theory: Essays on Mind Self and Emotion (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Roth, P., “Ethnography without Tears”, Current Anthropology 39 (1990), 555–69.

Sahlins, M., Culture and Practical Reason (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Schieffelin, E., The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers (New York: St. Martin’s Press, 1976).

Schutz, A., Reflections on the Problem of Relevance (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970).

Scribner, S., “Thinking in Action: Some Characteristics of Practical Thought”, in R. Sternberg and R. Wagner (Eds.), Practical Intelligence: Nature and Origins of Competence in the Everyday World (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Searle, J., Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Shaha, S., Sri 108 Siddhasagar Muni Maharaj (Kolhapur: Sanmati Prakashan, 1983).

Smith, N. and Wilson, D., Modern Linguistics: The Results of Chomsky’s Revolution (London: Penguin Books, 1979).

Sober, E., The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984).

Sperber, D., On Anthropological Knowledge: Three Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Stocking, G. W., Jr. (ed.), Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983).

Strecker, I., The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis (London: Athlone Press, 1988).

Tambiah, S., “King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and his Persisting Relevance”, Journal of the Anthropological Society of Oxford 20/2 (1989), 101–22.

Tannen, D., Talking Voices: Repetition Dialogue and Imagery in Conversational Discourse (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Tomasello, M., "The Social Bases of Language Acquisition", Social Development 1/1 (1992), 67–87.

Trevarthen, C. and Logotheti, K., "Child in Society, and Society in Children: The Nature of Basic Trust", in S. Howell and R. Willis (Eds.), Societies at Pence: Anthropological Perspectives (London: Routledge, 1989).

Turnbull, C., The Forest People (London: Jonathan Cape, 1961).

______, The Mbuti Pygmies: Change and Adaptation (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983).

Whiten, A. (ed.), Natural Theories of Mind: Evolution Development and Simulation of Everyday Mindreading (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

Wilson, E. O., Sociobiology: The New Synthesis (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975).

Wolf, E., Europe and the People without History (London: University of California Press, 1982).

Wynn, T., "Tools and the Evolution of Human Intelligence", in Byrne and Whiten (Eds.), Machiavellian Intelligence.

Ziman, J., Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

كشاف المصطلحات والأعلام

Ahistorical	لا تاريخي
Ahimsa	أهيمسا
Agganna Suttanta	أجانا سوتانتا (نص ديني)
Ajjhayaka	المرتلون – غير المتأملين
Alfred Scutz	ألفريد سكوتز
Alexander Lesser	ألكسندر ليسر
Amrta Candra	أمرتا كاندرا
Anthropology	الأنثروبولوجيا
Andrew Whiten	أندرو هوايتن
Antihistorical	مناهض للتاريخ
Arjun Appadurai	أرجون أبادوراي
Apartheid	أبارتهيد – العزل العنصري
Arthur Still	آرثر ستيل
Asocial	لا اجتماعي
Asoka	أسوكا
Automatism	التلقائية – العفوية
Baharadvaja	بهارادفاجا
Bengal	البنغال
Benedict, Anderson	بنيديكت، أندرسون

بنيديكت، روث	Benedict, Ruth
البيولوجيا	Biology
البرهمانيون	Brahmans
بوذا	Buddha
أبناء بوذا	Budhaputta
بودهافاكانا (كلمة بوذا)	Budhavacana
بيرن	Byrne
شومسكي، نعوم	Chomsky, Naom
كليفورد جيرتس	Clifford Geertz
علم النفس المعرفة	Cognitive Psychology
التصورات التمثيلية الجمعية	Collective Representations
المجتمع المحلي التعليمي	Collegiate Community
الأنثروبولوجيا المعرفية	Cognitive Anthropology
كولين تيرنبول	Colin Turnbull
كولوين تريفارثن	Colwyn Treverthen
التوزع إلى وحدات مستقلة	Compartmentalization
الحاشية الثقافية	Cultural Gross
الأنثروبولوجيا الثقافية	Cultural Anthropology
النمو البللوري	Crystal Growth
دان سبيربر	Dan Sperber
دانييل بولوك	Daniel Bullock
دانييل دينيت	Daniel Dennett
النظرية الداروينية	Darwinian theory
دافيد بريماك	David Premack
ديبورا تانين	Deborah Tannen
موقف تخطيطي	Design Stance
الدنكا (قبائل)	Dinka
المعالجة الشبكية	Distributed Processing

دوجلاس كولكين	Douglas Coulkin
إدوين هتشنز	Edwin Hutchins
إدوارد شيفلن	Edward Schieffelin
إليوت سوبر	Eliot Sober
إميل دروكايم	Emile Durkheim
التقمص الوجداني	Empathy
التعليم من خلال المعايشة أو الاندماج	Engaged Iearning
إريك وولف	Eric Wolf
إرنست جيلنير	Ernest Gellener
إرفنج جوفمان	Erving Goffman
إستير جودي	Esther Goody
إثيوبيا	Ethiopia
علم مناهج بحث الإثنوجرافيا	Ethnomethodology
أخصائي مناهج بحث الإثنوجرافيا	Ethnomethodologist
الإثنوجرافيا	Ethnography
الحاضر الإثنوجرافي	Ethnographic Present
التطور	Evolution
النظرية التطورية	Evolutionary Theory
إيفانز-بريتشارد إي إي	Evans – Pritchard E. E.
فئات اختبارات الاجتياز	Examination – Passing Classes
التفاعلات المعضلة داخل وحدة متكاملة	Exploded Interactions
فيما وراء اللفظ	Extraverbal
فيرناندو بروديل	Fernando Braudel
علم نفس الشعوب	Folk psychology
فرانز باوس	Franz Baos
نهر الجانج	Ganges
جانانات أوبيسكير	Gananath Obeyeskere
سياسة المعدة	Gastro-Politics

Genes	المورثات (الجينات)
Geoffrey Harrison	جوفري هاريزون
George Stocking	جورج ستوكنج
Germ Plasm	الجبلة الجرثومية الناقلة للوراثة
Gisaro	الجيسارو (مذهب)
Gilbert Lewis	جيلبرت لويس
Gliffort Geertz	جليفور جيرتس
Godfrey Leinhardt	جودفري لينهارت
Hamar	حَمَر (مقاطعة)
Hominid	الإنسان العاقل
Hominid Lineage	نسل الإنسان العاقل
India	الهند
Ilongot	شعب الإلونجوت (في الفليبين)
Interactive Socio-Linguist	عالم متخصص في التفاعل الاجتماعي اللغوي
Individualistic	فردي - فرداني
Inter-subjectivity	الذاتية المشتركة
Interactional Bias	نزوع تفاعلي متبادل
Intentional Stance	موقف مضمر
Intentionality	القصدية
Inter-psychological	حالة نفسية متبادلة
Intra-psychological	حالة نفسية باطنية
Ivo Strecker	إيفو ستريكر
Jains	اليانيون
Jainism	اليانية (عقيدة)
James Rachel	جيمس راشيل
James Fernando	جيمس فيرناندو
James Clifford	جيمس كليفورد
Jane Goodal	جين جودال

جانيت أستنجتون	Janet Astington
جيروم برونير	Jerome Bruner
المتأملون	Jhayaka
جيم جود	Jim Good
جوكاستا	Jocasta
جوناثان بينيت	Jonathan Bennett
جون ماريناد سميث	John Maynard Smith
جون هافيلاند	John haviland
جون زيمان	John Ziman
جوليت دي بولاي	Juliet du Boulay
كالولي (شعب)	Kaluli
كاترينا لوجوثيتي	Katerina Logotheti
الخطيون	Khattiyas
كولهابور (مقاطعة)	Kolhapur
كوسالا	Kosala
الكشاتريون	Kshatriyas
لايوس	Laius
جهاز اكتساب اللغة (ج أ ل)	Language Acquisition Device (LAD)
النسق الداعم لاكتساب اللغة (ن د ك ل)	Language Acquisition Support System (LASS)
ليسلي وايت	Leslie White
معجمي نحوي	Lexico Grammatical
اللسانيات	Linguistics
لويس ديمو	Louis Dumont
ماهاراشسترا (ولاية)	Maharashstra
نظرة في الإطار العام (الكلي)	Macroscopic Scale
ماهافيرا	Mahavira
ماجادها (بلد)	Magadha
ميلانيزيا	Melanesia

Malinowski	مالينوفسكي
Malachy Postlethwayt	ملاكي بوستليثوايت
Mahasammata	ماهاساماتا
Marathi	الماراثي (لغة)
Marcel Mauss	مارسيل موس
Maurice Godlier	موريس جودلير
Mauryan	موريان (إمبراطورية)
Max Weber	ماكس فيبر
Menials	العبيد
Meta-Patterns	الأنماط العليا
Metamorphic	متحور
Michael Polany	ميشيل بولان
Microscopic scale	نظرة مجهرية مدققة
Michael Tomaselle	ميشيل توماسيل
Michael Innes	مايكل إنيس
Mikail Bakhtin	ميخائيل باختين
Misia Landau	ميزيا لاندو
Mind-Reading	قراءة الأفكار
Module	وحدة القياس
Mutualism	النزعة التبادلية
Native American Movement	الحركة الأمريكية لأبناء البلاد الأصليين
Natural Selection	الانتخاب الطبيعي
Neo Classical Economics	الاقتصادات الكلاسيكية الجديدة
Neutrinos	النيوترينات
Nicholas Humphery	نيكولاس همفري
Norman K. R.	نورمان كي آر
Oedipus	أوديب
Papue New Guinea	بابوا نيو غينيا

الملاحظة المشاركة	Participant Observation
با رانجفوري	Pa Rangifori
باسينادي	Pasenadi
بول جرايس	Paul Grice
بول هاريس	Paul Harris
بول سانت كاسيا	Paul Sant Cassia
بيل جي دي واي	Peel J. D. Y.
بينيلوب براون	Penelope Brown
فيليب طوبياس	Philip Tobias
بوكابوكا (جزيرة)	Pokapuka
مدرسة التقنيات الشاملة	Polytechnic school
الرئيسات الاجتماعية	Primates
حقيبة نشوء النغس	Psychozoic Era
الكوانط - الكم	Quantum
راج (إمبراطورية)	Raj
رادكليف براون	Radcliffe Brown
رايموند فيرث	Raymond Firth
الريج فيدا (كتاب مقدس)	Reg Veda
ريس دافيد	Rhys-Davide
ريتشارد جومبريش	Rechard Gombrich
روبرت أكزلرود	Robert Axelrod
روبرت لينجات	Robert Lingat
روبرت بوروفسكي	Robert Borofsky
روبرت لايتون	Robert Layton
روزالدو، ميشيل	Rosaldo, Michelle
روي داندارد	Roy D'Andrade
الساكيون	Sakayas
السنسكريتية (لغة)	Sanskrit

Saussure	سوسير
Savatthi	سافاتي (مدينة)
Sex-Change	الإبدال بين الجنسين
Sociality	روح المعاشرة الاجتماعية – الروح الاجتماعية
Sophocles	سوفوكليس
Steven collins	ستيفن كولينز
Steven Levinson	ستيفن ليفنسون
Sylvia Scribner	سيلفيا سكريبنر
Symbolic Anthropology	الأنثروبولوجيا الرمزية
Tambiah S. G.	تامبياه إس جي
Taylor	تايلور
Telihard de Chardin	تيلهارد دي شاردان
Teiresias	تريزياس
Theravada	تيرافادا
Thomas Wynn	توماس وين
Trobriand	تروبرياند (جزيرة)
Ulf Hannerz	أولف هانرز
Ultra Natural	ما فوق الطبيعي
Underdetermination	تقييم غير قاطع
Vajji	فاجي (اتحاد ولايات)
Vajjis	الفاجيون
Vasetta	فازيتا
Vigotsky	فيجوتسكي
Wilber Force	ويلبر فورس
William Hamilton	وليام هاملتون
Wilson E. O.	ويلسون إي أو
Woody Allen	وودي ألين


هنداوي